الجمهوريـــة الجزائريـــة الديمقراطيـــة الشعبيـــة

وزارة التعليـــم العالي والبحث العلمي

جامعـــة مولود معمري – تيزي وزو–

كلية الآداب والعلوم الإنسانية

قسم الأدب العربي

مذكـــرة لنيل درجة الماجستير.

التخصص:اللغة والأدب العربي

الفرع: تحليل الخطاب.

إعداد الطالب: سعيد إبـــاون.

الموضـــــوع:

الفكـــر العـــلاماتي عند الجاحظ

"مقاربة سيميائية لمفهوم البيان"

أعضاء اللجنة المناقشة:

أ/د. صلاح يوسف عبد القادر.. أستاذ التعليم العالي... جامعة تيزي وزو.... رئيسا

أ/د. آمنـــة بلعلى.... أستاذة التعليم العالي... جامعة تيزي وزو......مشرفة ومقرّرة

د/. بوجمعة شتوان.... أستاذ محاضر.صنف"أ"....جامعة تيزي وزو..... عضوا ممتحنا

د/. نصيرة عشي.... أستاذة محاضرة صنف"أ"...جامعة تيزي وزو......عضوا ممتحنا

تاريخ المناقشة: **2010/12/06**

إهـــــــــداء:

أهدي هذا العمل إلى:

الوالدين الكريمين...

الإخوة والأخوات...

أساتذتي بقسم الأدب العربي...

أساتذتي في السنة التحضيرية...

طلبة الماجستير دفعة: 2006-2007...

زملائي وأصدقائي بجامعة تيزي وزو....

زملائي وأصدقائي بجامعة بجايــة....

عمال مكتبة قسم الأدب العربي...

فهرس المحتويـــــــــات

مقـــــدمـــــة

’’قد يتضمن القديم من الإمكانات ويفتح من الآفاق ما يجعل فائدته تمتد إلى بعيد الأزمان حتى يبدو كأنـــه شيء حديث في كل واحد من هذه الأزمان البعيدة كما أن الحديث، على العكس من ذلك، قد تقلّ إمكاناته وتضيق آفاقه حتى كأنه أشبه بالماضي الميّت منه بالحاضر الحي‘‘.

(طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ط2، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2000، ص 24.)

يدخل هذا البحث ضمن قائمة البحوث المهتمة بقراءة التراث الفكري العربي القديم، وتحديدا ضمن تلك الساعية لا لإحياء ذلك التراث وإخراجه من تحت أنقاض التاريخ وركام النسيان فحسب، بل الساعية أيضا، وبصفة خاصة، لإزالة طبقات الغبار الكثيفة التي ظلّت تحجب إشراقة بعض الصفحات الفكرية التراثية، وتخيّم على إشعاعاتها التي لا تعترف بحاجز الزمان ولا بحاجز الفصل بين القديم والمعاصر من جهة، والساعية لجعل تلك الصفحات معاصرة لنا من خلال الكشف عن قابليتها الكبيرة لمحاورة أو حتى مناقشة أحدث النظريات التي وصل إليها الفكر المعاصر في مجال العلوم الإنسانية من جهة أخرى.

انبثقت الإشكالية الخاصة بهذا البحث وبرزت بشكل أساسي من حالة الشّك التي ظلّت تجتاح نفسية الباحث العربي المتصفح لبعض ما يكوّن تراثه الفكري من مصادر أساسية، وهي حالة شكّ مرتبطة بالمسلمات التي تجعل من بعض النظريات الغربية المعاصرة فتحا جديدا، وعلى هذا الأساس فإن عملية التأريخ لعلم العلامات بدءا من أواخر القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين، وحصر الريادة فيه عند الأمريكي شارل ساندرس بورس (1839-1914) والسويسري فرديناند دي سوسير (1857- 1913)، هو ما يفسح المجال لطرح أسئلة عديدة: ألا يمكن أن نعثر في بعض المصادر التراثية العربية الرائدة على مظاهر فكرية ساعية لتحديد مفهوم العلامة ووصف طريقة اشتغالها وتصنيفها في أنماط كبرى؟ وإذا عرفنا، تبعا لذلك، بأن الجاحظ قد حدّ مفهوم البيان بالقول، من جهة، إنه "اسم جامع لكل شيء كشف لك قناع المعنى"[1]، وقال من جهة ثانية:" فبأي شيء بلغت الإفهام وأوضحت عن المعنى فذاك هو البيان في ذلك الموضع"[2]، وأكّد، من جهة ثالثة، بأن أقسام البيان خمسة أشياء لا تنقص ولا تزيد هي: اللفظ، الإشارة، الخط، العقد، والنصبة[3]، أفلا يمكن، بعد هذا كله، عد البحث في مفهوم البيان الذي اطّرد استخدامه في

[1]- أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، البيان والتّبيين، حقّقه وقدّم له: فوزي عطوي، مكتبة الطّلاب وشـركة الكتـاب اللّبناني، بيروت، 1968، ج1، ص54.

[2]- م.ن، ص 55.

[3]- ينظر: م.ن، ص.ن.

مؤلفات الجاحظ وفي عديد الحلقات الفكرية التراثية، بمثابة المدخل الذي يتم من خلاله ولوج ما يمكن أن يكون عند العلماء العرب القدامى عامة، وعند الجاحظ خاصة، درسا عربيا قديما يُنَظِّر لعديد المسائل المتعلقة بعلم العلامات؟

لا شك أن الإجابة عن كل هذه الأسئلة يقتضي من الباحث استيعابا مزدوجا طرفه الأول في التراث عامة ومؤلفات الجاحظ بشكل خاص، وطرفه الثاني في علم العلامات كما نظّر له رواده المعاصرون وعلى رأسهم شارل ساندرس بورس. وذلك ما يعني اعتماد الأدوات الإجرائية التي يمنحها المنهج السيميائي، خاصة ما تعلّق منها بالمفهوم العام للعلامة الذي يمكن أن يستفز نصوص المدونة، ويجعلها محل إلحاح مستمر بهدف استنطاق مضمراتها، وبالتالي إزالة ما يحجب إشعاع مفهوم البيان الذي يمكن أن يدخل في حوار جدلي خصب مع مفاهيم المنهج، ما يسمح، في الأخير، بإمكانية جني حصيلة معرفية لا تشوّه الصورة التراثية لمفهوم البيان، ولا تتنكر لمفهوم العلامة كما حدّده بورس. وقد عمدنا إلى أن يجيء عنوان البحث وفق الصيغة الأساسية: "الفكر العلاماتي عند الجاحظ"، وأن يتمّ تذييله وفق الصيغة الفرعية: "مقاربة سيميائية لمفهوم البيان"، بهدف جعل العنوان يعكس ككل معظم الجوانب التابعة للأسئلة المطروحة في البحث، ويشمل الجوانب المتعلقة بالمفاهيم الإجرائية التابعة للمنهج المعتمد عليه، ويستبعد مظاهر التفكير السيميائي الأخرى المحتمل انطواء مؤلفات الجاحظ عليها.

جعلنا مدار بحثنا هذا على ثلاثة فصول، خصصنا فصله الأول الموسوم:"دينامية مفهوم البيان في الفكر العربي" لرسم صورة عامة عن أهم الحلقات الفكرية التي استعانت بمصطلح البيان للتعبير عن مفاهيم علومها، واستنباط بعض المعاني التي شُحِن بها المصطلح في تلك الحلقات، فكانت البداية بأن مهدنا لهذا الفصل رجوعا إلى دراسات حديثة شكّل فيها البيان، كمصطلح ومفهوم، أحد الركائز الأساسية التي انبنت عليها، ونعني بذلك دراسات كل من محمد عابد الجابري وطه عبد الرحمن. وخصّصنا المبحث الأول لاستخراج معاني البيان اللغوية، وانتقلنا في المبحث الثاني لاستجلاء بعض معاني البيان المنبثقة عن توظيفه في علم أصول الفقه، لنخصّص المبحث الثّالث لاستنباط مفهوم البيان

الذي بثّه ابن وهب الكاتب في تضاعيف كتابه "البرهان في وجوه البيان". لنختم الفصل الأول بمبحث رابع موسوم:"بيان الجاحظ في الدراسات الحديثة: من المستوى الفني للعلامة اللغوية إلى العلامة مطلقا"، قصد استكمال صورة الدينامية التي وسمت مفهوم البيان في الفكر العربي من جهة، والإشارة إلى أهم الدراسات التي بحثت في مفهوم البيان عند الجاحظ من جهة ثانية، والتمهيد لولوج الموضوع المركزي للبحث من جهة ثالثة.

قسّمنا الفصل الثاني الموسوم:"البيان باعتباره منهجا في الاستدلال" إلى مبحثين كبيرين، ارتأينا أن يكون المبحث الأول الموسوم:"المقدمات النظرية ومنطق العلاقات" قاعدة نظرية تمكننا، فيما بعد، من ربط مفهوم البيان عند الجاحظ باعتباره عنصرا تراثيا، بمفهوم العلامة عند شارل ساندرس بورس باعتباره عنصرا حداثيا، واستدعى ذلك المرور بمحطات تمتينية عدة سعينا من خلالها لتقريب مكوّنات مفاهيم: الاستدلال، الدليل، والعلامة، من بعضها البعض. وتبعا لذلك كان مدار الاهتمام في المبحث الثاني الموسوم:"تشكّل المفهوم وكيفيات التّجلي" هو البحث، بعد معالجة موضوع كتاب "الحيوان" وأهم نصوص المدونة معالجة بنيوية، عن الركائز الأساسية التي انبنى عليها ذلك المفهوم، بهدف تقريبها، في آخر الأمر، من مكوّنات المفاهيم السّالفة الذكر بشكل عام، ومن مفهوم العلامة بشكل خاص.

سعينا في الفصل الثالث الموسوم:"البيان كمنهج في تصنيف العلامات" لاستنباط الأنماط التواصلية والمركبات الدالة التي يحتمل أن تنطوي عليها أقسام البيان؛ ويعني ذلك عدم الاكتفاء بالدلالات المباشرة التي قد توحي بها المصطلحات المختارة للتعبير عن تلك الأقسام. وقسّمنا الفصل، بعد تمهيد أشرنا فيه إلى تصنيف العرب الدلالة إلى وضعية وعقلية وطبيعية، وتقسيم بورس علامات الموضوع إلى إيقونة ومؤشر ورمز، إلى خمسة مباحث يمثل كل مبحث قسما من أقسام البيان. وعمدنا إلى أن تجيء عناوين المباحث وفق صيغ تعكس الحمولة الدلالية لتلك الأقسام وخصائصها

الذاتية، وتبرز مختلف العلامات الممكن إدراجها في مفاهيمها العامة. وتبعا لذلك جاء عنوان المبحث الأول المخصص للفظ وفق الصيغة:"العلامة اللغوية المنطوقة والتواصل"، واخترنا للمبحث الثاني المخصص للإشارة عنوان:"من الإشارة الجسدية إلى السنن الثقافي"، أما المبحث الثالث الذي تعرضنا فيه للخط فوسمناه:"من العلامة اللغوية المكتوبة إلى الخط- الأثر"، وارتأينا، قصد الإشارة إلى المفهوم العام المفترض انطواء العقد عليه، أن يجيء عنوان المبحث الرابع على شكل سؤال:"العقد أم العقل في أرقى تجلياته؟"، وأما المبحث الخامس المخصص للنصبة فوسمناه:"النصبة كعلامة مؤشرية من طبيعة خاصة". وسعينا بعد كل هذا لمقارنة أقسام البيان بأصناف الدلالة عند العرب، ثم بعلامات الموضوع عند بورس. وأنهينا البحث بخاتمة أوردنا فيها النتائج العامة التي تسنى لنا الوصول إليها عبر ما انبثق عن الفصول الثلاثة من ملاحظات أساسها قراءة نصوص المدونة قراءة موضوعية وواعية.

في الأخير أجد من واجبي أن أتقدم بخالص عبارات الشكر والعرفان والامتنان إلى كل من ساعدني، من قريب أو من بعيد، على إنجاز هذا العمل وإتمامه، وأخص بالذكر الأستاذة المشرفة لا لأنها وجهتني ونصحتني وأرشدتني فحسب، بل لأنها أخرجت، بجديتها وتفانيها وصرامتها، الموجود في شخصي بالقوة إلى موجود بالفعل. كما أتوجّه بجزيل الشّكر إلى أخي وصديقي وزميلي الأستاذ نعمان عزيز على تفضله بقراءة البحث وتصحيح الأخطاء والهنات التي وقعت فيها أثناء تحريره.كما لا يفوتني في هذا المقام أيضا أن أشكر الأساتذة الأفاضل أعضاء اللجنة المناقشة على تفضّلهم بقراءة البحث وإثرائه بملاحظاتهم وانتقاداتهم.

الفصـــــل الأول:

ديناميـــة مفهوم البيان في الفكر العربي.

" نفتتح كتابنا بهذه الآيات الكريمة ﴿ الرَّحْمَنُ، عَلَّمَ الْقُرْآنَ، خَلَقَ الإنسَانَ، عَلَّمَهُ الْبَيَانَ، الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ بِحُسْبَانٍ، وَالنَّجْمُ وَالشَّجَرُ يَسْجُدَانِ، وَالسَّمَاء رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيزَانَ، أَلاَّ تَطْغَوْا فِي الْمِيزَانِ، وَأَقِيمُوا الْوَزْنَ بِالْقِسْطِ وَلا تُخْسِرُوا الْمِيزَانَ﴾ (الآيات من 1 إلى 9، سورة الرحمن) لكثرة استشهاد علماء المسلمين بها عند التدليل على مشروعية "علم المنطق"، من ذلك استشهاد ابن حزم الأندلسي ببعضها في مطلع كتابه: التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية[...] ونرى رأي ابن حزم في حمل لفظ "البيان" في الآية الكريمة على معنى "المنطق" ومعنى "اللسان" معا، وهذا أمر دقيق لم يتفطن إليه الباحثون إن لم يتعسّف بعضهم، فيقصّر دلالة هذا اللفظ الجليل على الجانب اللغوي من العملية الفكرية، وهو خطأ شنيع".

(طه عبد الرحمن، اللّسان والميزان أو التكوثر العقلي، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء- بيروت، 1998، ص 05.)

تمهيـــد:

أول القضايا التي نتطرق إليها في هذا الفصل النظري هي محاولة إظهار بعض ما يزخر به مصطلح البيان من دلالات ومفاهيم، وذلك بالرجوع إلى قليل مما كتب بخصوصه في دراسات مفكّرَيْن عربيين معاصرين، ثم العودة بشيء من التّفصيل إلى ما كتب عنه في بعض المصادر التّراثية الرّائدة. وقد يعترض علينا معترض بقوله: ما الشّيء الدّاعي لمثل هذه المحاولة غير المبرّرة، سيما أن الأمر لا يحتاج إلى بحث ولا استقصاء ولا تحر؛ فمصطلح البيان مفهوم ومحدد سلفا. وقد يرى المعترض أن السّبب في ذلك راجع إلى أن المصطلح كثير التردد على الألسنة وموضوعه مقرّر في الدروس النّظرية والتّطبيقية على حد سواء، بدءا من المرحلة الثّانوية للتّعليم على أقل تقدير.

سيكون اعتراض المعترض مشروعا إن نحن تناولنا مصطلح البيان بسطحية، لكن إذا ما حاولنا تناوله استنادا إلى الموروث الفكري العربي القديم، سيتبيّن أن عمليّة تحديده في حد ذاتها ليست بالسّهولة التي يتصوّرها البعض، ولعلنا لن نبالغ إن قلنا: إن أيّة محاولة للكشف عن جميع المواضيع التي تندرج ضمن البيان لن تستدعي جهود باحث واحد مقتدر فقط، بل ستستدعي جهودا متضافرة وأبحاثا جماعية متعدّدة التخصّصات.

من النصوص المشيرة إلى ما نحن فيه من موضوع البيان، نص محمد كريم الكوّاز حين قال:" أول ما يتبادر إلى الذهن من كلمة (البيان) أنها أحد العلوم البلاغية الثلاثة [...] ولكن هذه الدلالة نشأت متأخرة، وقد سبقتها دلالات أخرى"[1]. وعليه فإن مقصدنا من مجيء عنوان الفصل وفق الصيغة:"ديناميّة مفهوم البيان في الفكر العربي"، إنما هو للإشارة إلى مدى تشعّب إشكالية البيان وكبرها من جهة، والتزام الحيطة أمام تلك المحاولات المستسهلة لقضية البيان التي تحصر مفهومه في بعده البلاغي فقط، من جهة أخرى.

[1]- محمدكريم الكوّاز، أبحاث في بلاغة القرآن الكريم، ط1، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، 2006، ص 33.

سيكون الموضوع المركزي الذي نمحور عليه هذا الفصل إذن، هو سعي لتأكيد الفكرة الكامنة في عنوانه، والتي فحواها أن دلالة البيان لا تتوقف فقط عند حدود مفهومه البلاغي لارتباطه بمفاهيم أخرى يمكنها أن تضاهي مفهومه السّابق.

يقول محمد عابد الجابري كاشفا النقاب عن بعض أبعاد البيان الدلالية:"ولا شكّ أن الباحث سيرتكب خطأ كبيرا إذ هو اعتقد أن الاهتمام بـــ "البيان"، بأساليبه وآلياته وأصنافه كان من اختصاص علماء البلاغة وحدهم، هؤلاء الذين جعلوا من علم "البيان " أحد الأقسام الثّلاثة التي ينقسم إليها "علم البلاغة" العربية (علم المعاني، علم البيان، علم البديع)، فالبلاغيون الذين اتجهوا هذا الاتجاه كانوا آخر من ظهر على مسرح الدّراسات البيانية، كما أن تصنيفهم ذاك لعلوم البلاغة لم يتقرّر بصورة نهائية إلاّ في مرحلة متأخّرة، وبكيفية خاصّة مع السكاكي [...] أما قبل ذلك فلقد كان مصطلح "البيان" يشمل كافة الأساليب والوسائل التي تساهم ليس فقط في تكوين ظاهرة " البلاغة" بل أيضا في كل ما به يتحقّق " التّبليغ "؛ تبليغ المتكلّم مراده إلى السّامع، ليس هذا وحسب، بل إن "البيان" في اصطلاح رواد الدّراسات البيانية "اسم جامع" لكلّ ما به تتحقّق عملية الإفهام والتّبليغ بل أيضا لكل ما به تتمّ عملية الفهم والتّلقي وبكيفية عامّة التبيّن "[1] .

أوردنا نصّ الجابري كاملا لأهميّته الكبيرة المتمثّلة في إبراز الخطوط العريضة لثلاثة معان أخرى للبيان، فضلا عن معناه البلاغي، وهي على التوالي: الأساليب والوسائل (اللّفظية) المساهمة في عمليّة التّبليغ، ثم البيان كصيغة جامعة للوسائل (اللّفظية وغير اللّفظية) المحقّقة للعملية نفسها؛ أي الإفهام والتّبليغ. وأخيرا البيان كصيغة جامعة لكلّ ما به تتحقّق عمليّة الفهم والتّلقي. وإذا أردنا أن نوجز هذه المعاني، فيمكن أن نقول إن مفهوم البيان يشمل كلّ الأدوات والوسائل التي يستعين بها المرسل والمتلقي أثناء تأدية العملية التّواصلية.

[1]- محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، ط5، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1997، ص ص13- 14 .

لئن أظهر الجابري، في نصّه السابق، وجود أربعة معان عامة لمصطلح البيان، إلا أننا نرى أن إيراد نص لطه عبد الرحمن سيساهم، في مقامنا هذا ، في إثبات وجود معنى آخر للبيان كان متداولا في التّراث الفكريّ العربيّ القديم، حيث يقول:" زعـــم بعضهم أنّ هذا اللّفظ (البيان) يختصّ بالدّلالة على جانب البنية اللّفظية من كلام المتكلّم، فيكون الكلام المبين هو ما حسن لفظه وازّدان تركيبه؛ وهذا الزّعم باطل من وجهين: أحدهما أن استعمال لفظ "البيان" في البلاغة جاء متأخّرا عن استعماله في مجال هو إلى علم المنطق أقرب منه إلى علم اللّغة، وهو علم أصول الفقه [...]. والثّاني أنّ ورود هذا المصطلح في المجال البلاغي لا يمنع من وجود تصوّر عربيّ للبلاغة يجعل موضوعها يزدوج فيه الاعتبار اللّغوي بالاعتبار المنطقي". [1]

يبدو من الواضح أن طه عبد الرحمن لم يتعدّ في نصه بمصطلح البيان إلى المعاني الدّالة على الوسائل غير اللّفظية من العمليّة التّواصلية، كما كان الحال مع نصّ الجابري، إضافة إلى أنه لم يُعن إلا بطرف واحد منها؛ وهو منتج الخطاب اللّفظي ومرسله. ليحصر البيان، في نهاية المطاف، لا في دلالته على اللّغة الطّبيعية وحسب، بل أيضا في دلالته المشيرة إلى البنيتين المنطقية والاستدلالية المضمرتين تحت تلك اللغة بوجه خاص.

ومن أهمّ الشّواهد المدعّمة لمبدأ البنية المنطقية المضمرة تحت اللّغة، تلك المناظرة الشهيرة التي دارت بين أبي سعيد السّيرافي النّحوي (توفي سنة 368هـــ) ومتى بن يونس المنطقي (توفي سنة 328هـــ) التي كشفت على أنّ "النّحو منطق ولكنه مسلوخ من العربيّة، والمنطق نحو ولكنه مفهوم باللّغة"[2]. ولئن لم تشتمل المناظرة على الأمثلة الكافية لإثبات أن "القوالب النّحوية في اللّسان العربيّ عبارة عن مقولات أو تتضمّن معنى المقولات"[3]، إلا أن الدّراسات الأصولية، التي بيّن الدارس في نصّه السّابق أنّها قريبة إلى علم المنطق أكثر من

---

[1]- طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، ط1،المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-بيروت، 1998، ص403.

[2]- أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، تصحيح وضبط: أحمد أمين وأحمد الزين، ج1، المكتبة العصـــرية، بـــيروت، د.ت، ص 115.

[3]- محمد عابد الجابري، التراث والحداثة: دراسات ومناقشات، ط1، المركز الثقافي العربي، بـــيروت- الـــدار البيضـــاء، 1991، ص150 .

قربها إلى علم اللغة، تزخر بكمّ هائل من التحاليل والأمثلة التي لا تدع أدنى مجال من الشّك في إثبات هذا القرب وتأكيده، والسّبب في ذلك راجع أساسا إلى أنّ "الأصوليين دقّقوا النّظر في فهم أشياء من كلام العرب لم تصل إليها النّحاة ولا اللّغويون فإنّ كلام العرب متّسع والنّظر فيه متشعّب، فكتب اللّغة تضبط الألفاظ ومعانيها الظّاهرة دون المعاني الدّقيقة التي تحتاج إلى نظر الأصولي باستقراء زائد على استقراء اللّغوي"[1].

لذلك يقول السيرافي، في خضمّ رده على مناظره، مقارنا بين عمل المنطقيين وتحاليلهم وبين ما يقوم به علماء العربيّة وفقهاء الدّين:" وأنت لو عرفت تصرّف العلماء والفقهاء في مسائلهم، ووقفت على غورهم في نظرهم وغوصهم في استنباطهم وحسن تأويلهم لما يرد عليهم، وسعّة تشقيقهم للوجوه المحتملة والكيانات المفيدة والجهات القريبة والبعيدة لحقرت نفسك"[2].

فإذا كانت القوالب النّحوية، ومن ثمّ تحاليل الأصوليين التي كشفت عن قضّها وقضيضها بغرض فهم النّص القرآني وسنّة الرسول (ص)، عاكسة للبنية المنطقية المضمرة في اللّغة، "فإنّ أساليب البيان العربيّ تقوم في الخطاب العربيّ مقام الاستدلال في الخطاب المنطقي"[3]؛ فمن يقول مثلا "زيد كثير رماد القدر"، هو بمثابة مدّع وصاحب دعوى فحواها: زيد إنسان يمتاز بالكرم والضّيافة. وسيستدلّ على صحّة دعواه بشاهدها المتمثّل في كثرة رماد القدر. ويبدو أن هذه الأمور هي من جملة ما قصده عبد القاهر الجرجاني حينما قال:" إنّك إذا كنيت عن كثرة القرى بكثرة رماد القدر كنت قد أثبتّ كثرة القرى بإثبات شاهدها ودليلها، وما هو علم على وجودها، وذلك لا محالة يكون أبلغ من إثباتها بنفسها، وذلك لأنه يكون سبيلها حينئذ سبيل الدّعوى تكون مع شاهد"[4].

---

[1]- بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله الشافعي الزركشي، البحر المحيط في الفقه، تحرير: عبد القادر عبد الله العاني، مراجعة: عمر سليمان الأشقر، ط2، ج1، دار الصفوة للطباعة والنشر والتوزيع، الغردقة، 1992، ص 14.

[2]- أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، ج1، ص127.

[3]- محمد عابد الجابري، التراث والحداثة: دراسات ومناقشات، ص 150 .

[4]- عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، شرحه وعلق عليه ووضع فهارسه: محمد التنجي، ط1، دار الكتاب العربي، بيروت، 2005، ص 285.

إن الغرض من القول مثلا "هو كثير رماد القدر"، أو القول " رأيت أسدا"، إذا ما استندنا على ما سبق ذكره، ليس الإخبار، على التوالي، عن معاني المضيافة والشجاعة فقط، إنما لجعل ذلك الإخبار مسبوغا بقوة تقرير المعنى وإثباته. وكل هذا، في رأينا، دافع من بين الدوافع التي جعلت طه عبد الرّحمن يذهب في تعريف المجاز إلى القول بأنه "استدلال بعبارة الدّعوى على إشارتها"[1].

من بين ما قادتنا إليه محاولة الوقوف عند نصّ طه عبد الرّحمن، هي إدراك حقيقة مفادها أن البيان في مفهومه البلاغي المنحصر في أساليب التّشبيه والمجاز والكناية، قد اتّسع مجاله عند رواد الدّراسات البلاغية من أمثال الجرجاني (توفى سنة 471هـ) والسكاكي (555هـ / 626 هـ) ليصل إلى مفاهيم أكثر ما تكون قربا من علم المنطق. ويرجع هذا، في اعتقادنا، إلى عمق نظرتهما إلى آليات اشتغال تلك الأساليب وإعمال الفكر في دقائقها، ليتمّ الخلوص إلى جوهرها الاستدلالي.

وفي ذلك الصدد نفسه يقول السكاكي، الذي عدّ الاستدلال شعبة من شعب البيان، ما جعله يخصص مبحثا كاملا له في مفتاحه :"من أتقن أصلا واحدا من علم البيان كأصل التّشبيه أو الكناية أو الاستعارة ووقف على كيفية مساقه لتحصيل المطلوب به، أطلعه ذلك على كيفية نظم الدّليل"[2]. وأبرز ما يمكن ملاحظته في هذا النّص هو ذهاب السكاكي إلى درجة "التّسوية بين عمل البلاغي وعمل صاحب الاستدلال على نحو يجعل الاستعارة والكناية وغيرهما من ضروب القياس المنطقي ومن الأساليب المعتمدة في إقناع المخاطبين"[3].

---

[1]- طه عبد الرحمن، اللسان و الميزان أو التكوثر العقلي، ص 231.

[2]- أبو يعقوب يوسف بن أبي بكر محمد بن علي السكاكي، مفتاح العلوم، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت، ص 182.

[3]- أحمد مطلوب، البلاغة عند السكاكي، مكتبة النهضة، بغداد، 1964، ص ص 160- 161. نقلا عن: شكري المبخوت، الاستدلال البلاغي، ط1، دار المعرفة للنشر وكلية الآداب والفنون والإنسانيات، منوبة (تونس)، 2006، ص 96 .

اقتصر عملنا إلى حد الآن على محاولة تتبّع ثم عرض بعض دلالات البيان الاصطلاحية التي تضمّنتها دراسات باحثين عربيّين معاصرين، ولم يكن هدفنا من وراء ذلك هو إعطاء صورة عامة ووجيزة عن كيفية تناولهما مصطلح البيان بالتحليل والدّراسة فقط، بل أيضا، وهو الأهم، اتخاذ تناولهما دليلا نسترشد به في طريق العودة إلى أهمّ المصادر التراثية التي كان لها الفضل في إغناء المصطلح وتنويع دلالاته، إلى أن بدأت معالمه البلاغية تتّضح عند الجرجاني، لتتجلى بصفة أوسع على يد السكاكي الذي اعتبره واحدا من العلوم البلاغية الثّلاثة.

إذا كان هدفنا من وراء تصفّح الدّراسات الحديثة التي تعرّضت لمصطلح البيان، هو ضبط مصادرها التي استقت منها مادّته الفكرية والعلميّة، فما الهدف، يا ترى، من عمليّة ضبط تلك المصادر وتحديدها ومعرفة محتوياتها المرتبطة بالبيان؟

إن الرجوع إلى المصادر التي تمّ فيها التعرض لمصطلح البيان يسمح، في رأينا، بتفصيل القول في أبعاده كما وردت في أصولها الأولى من جهة، وربطها بعنصري التأثير والتأثر المتوقع حصولهما مع مؤلفات الجاحظ من جهة أخرى. ليسمح كل ذلك، في الأخير، بزيادة حظوظ الاستيعاب الجيد لنصوص المدوّنة المفترض انطوائها على أبعاد سيميائية هامّة.

حاولنا فيما سبق إثبات مشروعيـــة البحث عن مفاهيم البيان وأحقيته، وها نحن نحسّ بضرورة إثبات مشروعية ثانية مرتبطة بالدافع من تفصيل القول في مصطلح البيان من خلال بحث يروم استخلاص بعض ما تزخر به الموسوعـــة الجاحظية من فكر سيميائي مميّز؟

نعتقد أن حاجة المطّلع على "البيان والتّبيين" و "الحيوان" و"الرسائل" إلى أدلّة حول ما افترضناه صغيرة، لا لأن البيان مصطلح مركزي تكرّر ذكره مرات عديدة في تلك المصادر، بل لكونه، وهذا ما سنحاول إظهاره في الفصول الموالية، بمثابة قطب الرّحى الذي يدور حوله جلّ الفكر العلاماتي عند الجاحظ "الذي سبق فرديناند دي سوسير إلى

القول بأنّ فقه اللّغة يجب أن يكون فرعا من علم أوسع يشتمل على مختلف أنواع الدّلالات سمّاه علم البيان"[1].

سيكون اهتمامنا في الصّفحات الآتية منصبّا إذن على التّعرض لمختلف عناصر مصطلح البيان الواردة في الفكر العربيّ الذي سبق فترة الدّرس البلاغي. لكن قبل هذا نرى من الضّروري أن نعرج أوّلا على معناه اللّغوي الوارد في لسان العرب لابن منظور (توفي سنة 711هـ)، قصد معرفة نقاط التقاء معاني البيان اللّغوية وافتراقها مع معانيه الاصطلاحية المستخرجة آنفا.

[1]- علي أبو ملحم، ضمن الجاحظ، البيان والتبيين، ط2، منشورات دار ومكتبة الهلال، بيروت ، 1992، ص11.

المبحث الأول: معاني البيان اللغوية.

وردت مادّة (ب،ي،ن) في لسان العرب على ستّة معان مركزية[1*] على الأقلّ وهي:

– دلالة مادّة (ب،ي،ن) في كلام العرب على معنيين متضادّين، فتدلّ كلمة "البين" من جهة على **الوصل**، وتدلّ من جهة أخرى على **الفصل والفرقة**. فأمّا ما تعلّق بمعناها الدّال على الوصل فشاهده قول الشّاعر:

لَقَدْ فَرَّقَ الوَاشِينَ بَيْنِي وَبَيْنَهَا   فَقَرَّتْ بِذَاكَ الوَصلِ عَيْنِي وَعَيْنُهَا

وقوله عزّ وجل:﴿ لَقَد تَقَطَّعَ بَيْنَكُمْ وَضَلَّ عَنكُمْ ما كُنتُمْ تَزْعُمُونَ ﴾[الأنعــام/94]، أي تقطّع وصلكم.

أمّا دلالة المادّة على الفصل والفرقة فجاءت في لسان العرب على أشكال مختلفــة منها: المباينة:المفارقة. وتباين القوم: تهاجروا. وكذلك إذا قال القائل:أبن القدح عن فيك؛ أي افصله عنه عند التّنفّس. البين: البعد والفراق. البائنة: طلب الرّجل من أبويه أن يبيّنــاه بمال فيكون له على حدة. أو بمعنى آخر، إعطاء الوالدين أبناءهم مالاً يتفرّدون به. وبانت المرأة عن الرّجل، وهي بائن: انفصلت بطلاق. والطّلاق البائن: هو الذي لا يملك الــزّوج فيه استرجاع المرأة إلا بعقد جديد. وبانت الجارية: إذا تزوّجت. وبيّن فلان بنته وأبانها إذا زوّجها وصارت إلى زوجها.

– **دلالة مادّة (ب،ي،ن) على الظّهور والوضوح**: ويبدو أنّ الدّلالتين الأوّلتين تفيدانهما ضمنيا؛ فظهور الشيء ووضوحه يكون بانفصاله عما حوله، وبذلك ستكون دلالتا الظّهور والوضوح نتيجة للدّلالتين السّابقتين، أو قل هي مستوى ثان من الدّلالة[2]. فالبيان : ما بُيِّن به الشّيء من الدّلالــة وغيرها. وبان الشّيء بيانا: اتّضح، فهو بيّن. وأبان الشّيء فهو

[1]- ينظر: ابن منظور ، لسان العرب، ط1، ج 13، دار صادر للطباعة والنشر، بيروت، 2000 ، من ص 62 إلى ص 71.

[*]- يرجع الفضل في حصر معاني البيان اللغوية في ستّة معان إلى ما ورد في كتاب "بنية العقل العربي" لمحمد عابد الجابري، الذي أعطى فيه فكرة تركيبية عن مختلف معاني مادة (ب، ي، ن) الواردة في لسان العرب، ليخلص في الأخير إلى اختزالها في خمسة معاني.ينظر: محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، ص:16 – 19.

[2]- ينظر: محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، ص 16 .

مبين. وأبنته أي أوضحته. واستبان الشّيء: ظهر. واستبنتـــه أنا: عرفته. وتبيّن الشّيء: ظهر. والتّبيين: الإيضاح والوضوح. ويقال: استبنتَ الشّيء إذا تأمّلتـــَه حتى تبيّن لك. ويقال تبيّنتُ الأمر أي تأملتُه وتوسمتُه. والتّبيين أيضا التثبّت في الأمر والتّأني فيه.

– دلالة مادة (ب،ي،ن) على الفصاحة والقدرة على التّبليغ والإقناع:"ويتعلّق الأمر هنا كما هو واضح، بمستوى ثالث من الدّلالة، المستوى الذي يشير لا إلى وضعية الشّيء بالنّسبة لغيره من الأشياء؛ وضعية الانفصال والتفرّد والتّميّز، ولا إلى حالته بالنّسبة لمن يراه ويرقبه؛ حالة الظهور والوضوح، إنما يتعلّق الأمر أساسا على هـــذا المستوى بقدرة الإنسان – الذي يرى الأشياء ويتأمّلها ويتوسّمها ... الخ- على الإبانة للسّامع مراده"[1]. فالبيان: الفصاحة واللّسن، وكلام بيّن فصيح، وإفصاح مع ذكاء. والبيّن من الرّجال السّمح اللّسان الفصيح الظّريف العالي الكلام القليل الرّتج. والبيان إظهار المقصود بأبلغ لفظ، وهو من الفهم وذكاء القلب مع اللّسن.

وسيأتي في اللّسان بعد المعنى السابق معنى آخر للبيان **مرادف للسّحر** حين قال ابن منظور:" إن الرّجل يكون عليه الحقّ، وهو أقوم بحجّته من خصمه، فيقلب الحقّ ببيانه إلى نفسه، لأنّ معنى السّحر، قلب الشّيء في عين الإنسان وليس بقلب الأعيان، وقيـــل: معناه إنّه يبلغ من بيان ذي الفصاحة أنّه يمدح الإنسان فيصدق فيه حتّ يصرف القلوب إلى قوله وحبّه، ثم يذمّه فيصدق فيه حتّ يصرف القلوب إلى قوله وبغضه، فكأنّه يسحر السّامعين بذلك، وهو وجه قوله: إنّ من البيان لسحرا"[2]. وتجدر الإشارة هاهنا إلى أنّ البيان بمعناه السّابق إما مستحسن أو مذموم؛ فالبيان الذي يعني الفصاحة واللّسن وإظهار المقصود بأبلغ لفظ سيكون مستحبّ بشرط توفّر الصّدق، أمّا البيان المرادف للسّحر وقلب الحقّ باطلا والباطل حقّا فمذموم؛ لأنّه داخل في شعبة من شعب النّفاق والمكر والخداع.

---

[1]- محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، ص 18.

[2]- ابن منظور، لسان العرب، ج13، ص 69.

- **دلالة مادّة (ب،ي،ن) على القرآن الكريم:** ورد لفظ البيان في مواضع من لسان العرب بمعنى القرآن، " قال الزجّاج بخصوص قوله عزّ و جلّ: خَلَقَ الإنسَانَ، عَلَّمَهُ الْبَيَانَ، قيل إنّه عني بالإنسان ههنا النّبي (ص)، علّمه البيان أي علّمه القرآن الذي فيه بيان كل شيء"[1].

- **دلالة مادة (ب،ي،ن) على الكلام الذي يفصل الإنسان عن الحيوان:** قيل بخصوص شرح الآية الكريمة السّابق ذكرها:" الإنسان هنا آدم عليه السّلام، ويجوز في اللّغة أن يكون الإنسان اسما لجنس النّاس جميعا، ويكون على هذا، علّمه البيان جعله مميّزا حتى انفصال الإنسان ببيانه وتميّزه عن جميع الحيوانات"[2].

بعد استعراض أهمّ معاني مادة (ب،ي،ن) الواردة في لسان العرب، يمكن أن نضع ملاحظتين: أوّلهما أنّ محاولة ترتيب تلك المعاني من أدناها إلى أعلاها أو بالأحرى من أوّلها إلى آخرها، ستكشف عن وجود خيط خفيّ رابط بينها، يجعل بعضها وليد البعض الآخر ونتيجة له؛ أي أنّ عمليّة الانتقال من مستوى دلالة معيّنة لمادّة (ب،ي،ن) لن يتمّ إلاّ بالاستناد على المستوى الذي تكوّن قبله بدءا من دلالتي الفصل والوصل اللّتين تمثّلان مستوى أوّلا، وصولا إلى آخر المستويات التي تمثّلها الفصاحة واللّسن ثمّ الإقناع؛ وذلك بأن لن يتمّ الوصول إلى مستوى الإقناع إلا بتوفّر اللّسن والفصاحة، اللّذين يستدعيان بدورهما توفّر القدرة على التّبليغ والنّطق والكلام، الذي سيكون بمثابة هذيان وكلام غير مفهوم إن لم يتوفّر مستوى آخر من معاني مادة (ب،ي،ن)؛ ألا وهو مستوى الظّهور والوضوح النّاتج عن المستوى الأوّل؛ مستوى انفصال الشّيء أو اتّصاله بأشياء أخرى، فعدم ظهور الشّيء ووضوحه سيؤدّي، لا محالة، إلى عدم قدرة المتكلّم على الإبانة عن فحوى ذلك الشّيء وحدوده.

أمّا الملاحظة الثانية فمتعلّقة بمحاولة استجلاء نقاط التقاء المعاني اللّغوية لمادة (ب،ي،ن) الموجودة في لسان العرب، والمعاني الاصطلاحية العامّة للفظ البيان الواردة في

[1]- ابن منظور، لسان العرب، ج13، ص 69

[2]- م.ن، ص.ن.

دراسات كل من محمد عابد الجابري وطه عبد الرحمن. إذ يبدو أنّ معظم معاني مادة (ب،ي،ن) بمثابة تلخيص جدّ مركّز للمعاني الاصطلاحية، ذلك لأنه بالإمكان استنباط المعنى البلاغي للبيان ومعناه المرادف للسّحر، من الفصاحة واللّسن، والبيّن من الرّجال الذي يعني: السّمح اللّسان الفصيح الظّريف العالي الكلام. أمّا البيان في دلالته على الأساليب والوسائل اللّفظية المساهمة في عملية التّبليغ، فسيلتقي مباشرة مع المعنى اللّغوي السادس؛ أي دلالة مادة (ب،ي،ن) على الكلام الذي يفصل الإنسان عن الحيوان. أمّا ما يقابل البيان كاسم جامع للوسائل اللّفظية وغير اللّفظية في المادّة هو: البيان بمعنى ما بُيِّن به الشّيء من الدلالة وغيرها. أمّا البيان من حيث دلالته على ما به تتحقق عملية الفهم والتّلقي، فيمكن تقريبه إلى التبيُّن والتّبيين اللّذين يعنيان على التّوالي: تأمّل الأمر وتوسّمه والتثبّت في الأمر والتّأني فيه. أمّا البيان الذي يقصد به البنية الاستدلالية المضمرة في اللّغة فيمكن أن يُقرن بالإفصاح مع ذكاء، أو حتّ مع البيان المرادف للسّحر الذي يقلب الحقّ باطلا والباطل حقّا؛ كون الذّكاء المضاف إلى الإفصاح قد يفيد ضمنيا معنى الإقناع الذي لن يحصل إلا بتوفر البراهين والأدلة القوية في عملية الإفصاح، أمّا البيان المرادف للسّحر سيكون نتيجة للقوّة الاستدلالية المبنيّة على المغالطـــة، المبنية بدورها على مقدّمات خاطئة أو مشكوك فيها. ليبقى، من جملة ما ذكر، كل من دلالتي مادّة (ب،ي،ن) على الفصل والوصل بدون مقابل في المعاني الاصطلاحية. والحال نفسه ينطبق كذلك على البيان الدّال على البنية المنطقية المضمرة في اللّغة الذي لا نجد له أي مقابل في تلك المادّة.

المبحث الثاني: البيان في اصطلاح علماء الأصول.

إن الاستلزام الذي يمكن أن نطمئن إليه بداية هو عدم صحّة أو استقامة كل مسعى يرمي إلى تناول مصطلح البيان وتحليله واستخراج مكوّناته عند علماء أصول الفقه إن لم يرتكز، في أساسه، على المصادر التّراثية التي كان لأصحابها فيها فضل السّبق في إرساء الدّعائم الأولى لنظرية، والبيان واحد من مكوناتها، همّها الوحيد والأوحد هو وضع قوانين فعّالة وصلبة يُتوصّل بها إلى تفسير الخطاب الشّرعي وفهمه. ولعلّ أوّل تلك المصادر الرّائدة هي مؤلّف "الرّسالة" لمحمد بن إدريس الشّافعي(150هـــ - 204هـــ)، الذي يعدّ "أهم مؤلّفاته بإجماع الذين ترجموا له، حتى إنّه أصبح بها عندهم الواضع لعلم أصول الفقه"[1]. وأكثر من ذلك يمكن أن نضمّ صوتنا إلى صوت الفخر الرازي (543هـــ أو 544هـــ - 606هـــ) الذي يقول في كتابه "مناقب الشافعي" :"استنبط الشّافعي علم أصول الفقه، ووضع للخلق قانونا كلّيا يرجع إليه في معرفة مراتب أدلّة الشّرع. فثبت أنّ نسبة الشّافعي إلى علم الشّرع كنسبة أرسطا طاليس إلى علم العقل"[2]. وفي السياق نفسه يقول طه عبد الرحمن:"استعمال لفظ "البيان" في البلاغة العربية جاء متأخّرا عن استعماله في مجال هو إلى علم المنطق أقرب منه إلى علم اللّغة وهو "علم أصول الفقه" بدءا من مؤلّف الشّافعي الرّائد، وهو الرسالة"[3].

عمدنا في الفقرة السابقة إلى إعادة الاستشهاد ببعض ما أخذناه عن طه عبد الرحمن الوارد في مستهل هذا الفصل لا لارتباط كلامه بدلالة البيان التي تقرّبه من علم المنطق فحسب، بل لانطوائه على ثلاث أفكار أخرى هي: أولا: تحديده لحلقتين معرفيتين بارزتين أُستعين فيهما بمصطلح البيان هما: حلقة أصول الفقه وحلقة البلاغة. ثانيا: تأكيد الفكرتين السّابقتين وتدعيمهما، واللّتان عُدّ الشّافعي من خلالهما كواضع لأصول الفقه. ثالثا: أهميّة

[1]- السعيد الورقي، في مصادر التراث العربي، دار المعرفة الجامعية للطّبع والنشر والتوزيع، الإسكندرية، 1980، ص170.

[2]- الفخر الرازي، مناقب الشافعي، ص 57. نقلا عن: أحمد محمد شاكر، ضمن مقدمة: محمد بن إدريس الشافعي، الرسالة، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت، ص 13.

[3]- طه عبد الرحمن، اللسان و الميزان أو التكوثر العقلي، ص 403.

مؤلّف "الرّسالة" لاعتبارين رئيسيين: أنه مؤلّف رائد في أصول الفقه. وأنّه، وهذا ما يهمّنا في هذا الموضع بالذات، تعرّض لمصطلح البيان بالدّرس والتّحليل.

1. البيان عند الشافعـــــي:

يستهلّ الشّافعي حديثه عن البيان الوارد في أولى صفحات "الرّسالة"بسؤال قصير ومباشر هو: كيف البيان؟[1] وهي الصّيغة الاستفهامية التي قد توهم ببساطة نظرة الشافعي إلى البيان وسهولتها، إلاّ أنّ محاولة الإجابة عن ذات السّؤال ستكشف جانبه الإشكاليّ إلى حد كبير، ذلك أن مصطلح البيان خفيف على اللسان ثقيل في ميزانه المعنوي عند الشافعي، وذلك لاحتماله قراءات متعددة وتأويلات متنوعة، فقد يكون مقصوده من البيان، وهذا بالاستناد إلى دلالة البيان على الظهور والوضوح[2]، أو قـــوله تعالى:﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَاناً لِكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ﴾ [النحل/89]، أوكما قال الشّافعي:"ليست تنزل بأحد من أهل دين الله نازلة إلاّ وفي كتاب الله الدّليل على سبيل الهدى فيها"[3]، كيفيات ورود الأحكام الشّرعية ودرجات ظهورها في النصوص وطرق تكوّنها وتشكّلها، أو لنقل: إمكانية القيام بدراسات وصفية لها، مع وجوب عدم نسيان عملية الكشف عن علاقات التأثير والتأثّر الحاصلة بين بعضها، مما ينتج تغييرا في الأحكام، أو بتعبير علماء الأصول: نسخ بعض النصوص لبعضها الآخر.

وقد يكون مقصود الشافعي من البيان هو إظهار كيفيات استنباط الأحكام الشّرعية واستخراجها من النّصوص، بدليل أن البيان قد يعني، إضافة إلى الظهور والوضوح، "ما بُيِّن به الشّيء من الدّلالة وغيرها"[4]، أو كما يقول أبو الطيب الطبري (348هـ- 450هـ) :"كل ما كان إيضاحا لمعنى وإظهارا له، فهو بيان"[5]. أو كما حدّه

[1]- محمد بن إدريس الشافعي، الرسالة، تحقيق وشرح: أحمد محمد شاكر، ص21. ينظر أيضا: الشـــافعي، الأم، تحقيـــق وتخريج:رفعت فوزي عبد المطلب، ط1، ج1، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، المنصورة (مصر)، 2001، ص07.

[2]- ابن منظور، لسان العرب، ج13، ص67.

[3]- الشافعي، الرسالة، ص20.

[4]- ابن منظور، م.س، ص.ن.

[5]- الزركشي، البحر المحيط في الفقه، ج1، ص477.

أبو عبد الله البصري (293هـ - 369هـ) :"بأنه تبيين الشّيء"[1]. أو كما قال الماوردي (364هـ-463هـ) بخصوص معناه عند الفقهاء، والشّافعي واحد منهم، "الذي عليه جمهور الفقهاء أنّ البيان إظهار المراد بالكلام الذي لا يفهم منه المراد إلا به "[2].

ويمكن من زاوية أخرى أن نفترض أن الشافعي لم يقصد بالبيان كيفيات ورود الأحكام ولا كيفيات استنباطها، بل النهج أو الطريق الواجب إتباعها في كل ذلك، أي التساؤل عن القوانين والأدوات الإجرائية التي يمكن أن تصلح كنظرية لتفسير الخطاب الشّرعي.

صفوة القول، بعد التعرّض لبعض الإمكانيات التّأويلية التي يمنحها سؤال الشّافعي، أن عملية فهم النّصوص واستخراج الأحكام الواردة فيها، وهو الغرض الأسمى الذي ينشده علم أصول الفقه، أو كما يقول الزركشي (745هـ- 794هـ) بخصوص موضوعه :" هو العلم بالأحكام الشرعية"[3]، لن تتمّ إلا بالتفاعل المستمرّ بين النّص (نقصد بالنّص هاهنا القرآن الكريم والسنّة النّبوية بجميع أنواعها) ومتلقيه، والتعاون الدّائم بينهما؛ أي بين الذّات التي يمثلها شخص الفقيه (المنتج للبيان الذي يعني تبيين الشّيء وتوضيح معناه) والموضوع المتمثل في النص الشّرعي (المنتج للبيان الذي يعني الظهور والوضوح). أو لنقل بعبارة أخرى: إنّ أصل الأحكام نصوصها، لكن طريقة ورودها تختلف من موضع إلى أخر؛ فإما هي جاهزة وقريبة من حالة الاكتمال وإمّا هي مضمرة ويتمّ الإشارة إليها. وعليه يمكن وضع تمثيل لدور الفقيه حول كل ما سبق الحديث عنه بالقول: إنّ عمله واجتهاده يكون محل تجاذب، بتحكم كليّ من النّص، نقطتين لمحور؛ نقطة دنيا هي الصّفر وأخرى قصوى هي المئة، مع الإشارة إلى أنّ عمله ذاك سوف لن يلامس، في جميع الأحوال، نقطة الصّفر ولا نقطة المئة؛ فكلّما كان النّص بيّنا وواضحا والحكم الوارد فيه متّجها نحو الاكتمال اتّجه عمل الفقيه واجتهاده نحو نقطة الصّفر؛ أي ستكون نسبة إعمال

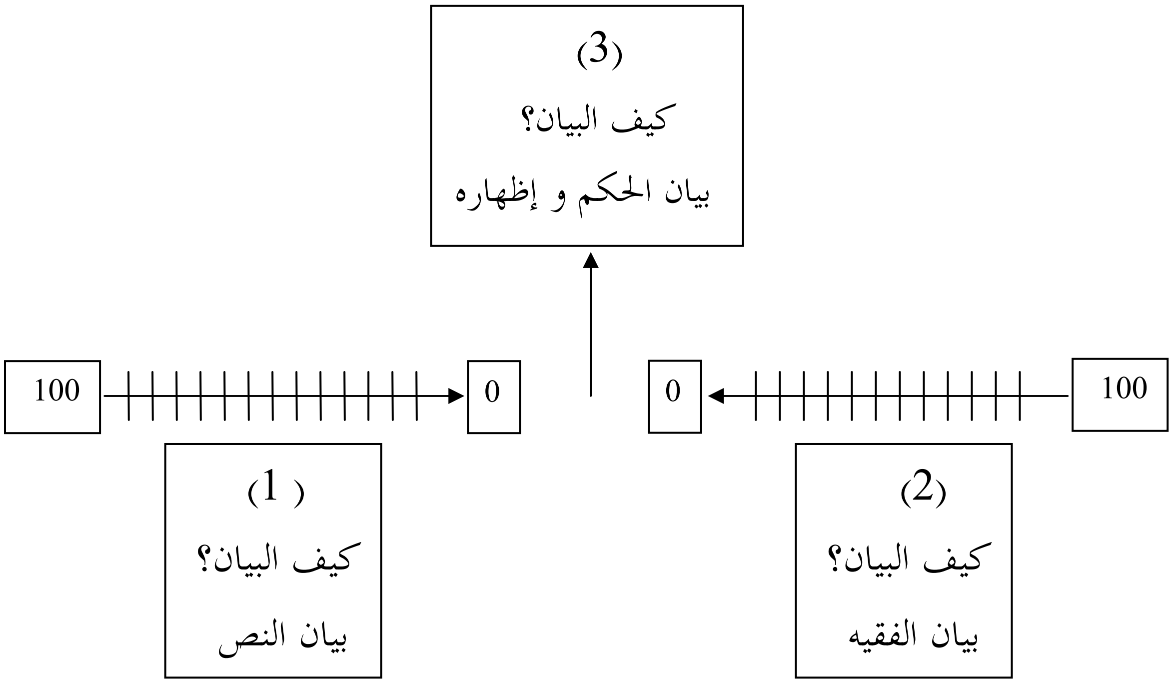
---

[1]- الزركشي، البحر المحيط في الفقه، ج1، ص 478.

[2]- م.ن، ص.ن

[3]- م.ن، ص 31.

فكره ضئيلة وقليلة. أمّا إذا جاء النّص غامضا والحكم الوارد فيه متّجها نحو الإضمار والغموض، اتّجه عمل الفقيه واجتهاده نحو نقطة المئة؛ أي ستكون نسبة إعمال الفكر عنده كبيرة ومرتفعة. ويمكن في الأخير التّمثيل لكلّ ما قيل بخصوص سؤال الشّافعي بالمخطّط التّركيبي الآتي:



لعلّنا لن نبالغ إن قلنا، بعد إيراد المخطّط التّركيبي السابق، إنّ سؤال الشّافعي واحد في ظاهره ومتعدّد في باطنه؛ ذلك لأن البيان الذي راح يتساءل بخصوصه أنواع مختلفة، سيؤدّي ائتلاف كل منها وتداخـــل بعضها في البعض الآخر إلى إنتاج بيان أكبر وأسمى، أو لنقل، إن صحّ التّعبير، إنتاج بيان بيان البيان. بحيث سيحيل البيان الأول إلى الحكم النهائي الذي يتمّ إظهاره بصفة نهائية (الرقم 3 في الشّكل)، والبيان الثاني إلى عمل الفقيه واجتهاده (الرقم 2 في الشّكل)، والبيان الثّالث إلى درجة وضوح النّص ومدى ظهور الحكم فيه (الرقم 1 في الشّكل). كما يمكن القول، زيادة على ما سبق، إن معظم الدّراسات الفقهية التي تحاول فهم النّص الشّرعي بغرض استخراج الأحكام الواردة فيه، سترتبط بشكل أو بآخر بسؤال: كيف البيان؟ أي أن حضور هذا السّؤال فيها دائم إن

بصفة جليّة أو مضمرة، أي ثمـــة إمكانية لجعل تلك الدّراسات بمثابة إجابة عن السّؤال أو عن بعض تفريعاته المستخرجة آنفا. فيكون بيان الفقيه، من ثمّ، ممثّلا ببحثه في أساليب اللّغة العربية بصرفها ونحوها وبلاغتها ودلالات ألفاظها على المعاني...الخ، أما بيان النّص فسيكون ممثّلا بظاهره ومحكمه وخفيه ومجمله...الخ، لينجرّ عن تفاعل كل تلك العناصر إظهار الحكم وتبيينه.

ينتقل الشّافعي بعد سؤاله المصاغ وفق الشّكل: كيف البيان؟ إلى القول:"والبيان اسم جامع لمعاني مجتمعة الأصول متشعّبة الفروع: فأقلّ ما في تلك المعاني المجتمعة المتشعّبة أنّها بيان لمن خوطب بها ممّن نزل القُرانُ* بلسانه، متقاربة الاستواء عنده، وإن كان بعضها أشدّ تأكيد بيان من بعض، ومختلفة عند من يجهل لسان العرب"[1]. ما الذي يقصده الشّافعي بفقرته هذه؟ أهي تعريف للبيان؟ أم إجابة عن سؤاله السّابق؟ نعتقد أن الفقرة تشتمل على التّعريف والإجابة معا، رغم أن ورود الأمرين اكتسى طابع العموم واتّسم بالغموض؛ إذ عرّف الشافعي البيان بأنّه اسم جامع لمعان مجتمعة الأصول متشعّبة الفروع. وأجاب عن سؤال كيف البيان؟ بوصف تلك المعاني المجتمعة والمتشعّبة، والتأكيد على تقارب استوائها بمجيء بعضها أشدّ تأكيد بيان من البعض الآخر. وسوف لن يتوقّف الشّافعي عند هذا الحدّ من التّعريف والإجابة؛ ذلك لأن معظم صفحات "الرسالة" ستحمل في طيّاها إشارات عديدة يمكن من خلالها استنباط تعريف عام للبيان وإجابة عامة كذلك عن السّؤال، كما أنها ستؤكّد، زيادة على ذلك، ما ذهبنا إليه بخصوص اشتمال السّؤال على أنواع مختلفة من البيان.

إن "الرّسالة" بأجمعها، فضلا عما سبق ذكره، تكاد تكون بحثا في الطريقة التي يجب اتّباعها لفهم النّصوص الدّينية[2]؛ فليس فهم النّصوص الدّينية ومعرفة النّهج الذي ينبغي اتّباعه لتحقيق ذلك الفهم سوى وصف الأساليب التعبيرية الموجودة في الخطاب الشّرعي

---

*- هكذا هو في أصل النسخة المحققة بدون همزة. والأمر نفسه ينطبق على كل المواضع التي وردت فيها كلمة القرآن.

[1]- الشافعي، الرسالة، ص 21. ينظر أيضا: الشافعي، الأم، ج1، ص07.

[2]- ينظر: محمد عابد الجابري، التراث والحداثة: دراسات ومناقشات، ص 156.

وطرق دلالتها على المعاني الكامنة فيها. ولن يتحقق ذلك إلاّ بالاستناد على المعرفة المحكمة للسان العرب، والتصفّح الدّقيق لأساليبه التّعبيرية، "لأنه لا يعلم من إيضاح جمل علم الكتاب أحد جهل سعة لسان العرب، وكثرة وجوهه وجماع معانيه وتفرّقها"[1]. ومحصلة القول: إنّ الشّافعي قد ربط بين معرفة لسان العرب والعلم بأصول الشّريعة ربط شرط بمشروط.[2] وهذا دليل آخر على مشروعية ما ذهبنا إليه بخصوص السّؤال؛ لأن المعاني الموجودة في العبارة السّالفة الذّكر تكاد تطابق المعاني التي تمّ إيرادها داخل احتمالات التأويل المتعرّض إليها حين حاولنا تحليل سؤال كيف البيان؟ وكشف جانبه الإشكالي.

يبدو أنّ مواصلة الحديث عن مؤلّف "الرّسالة" وتفصيل القول في الموضوع المعالج فيها لن يسعه هذا المقام، لذا سنقتصر فيما سيأتي على محاولة إيجاد تعريف واضح للبيان واستنباطه من "الرسالة" ذاتها، ثم الإشارة، في عجالة، إلى الكيفية المتّبعة في تناول البيان، محاولين تقصيها ليس عند الشافعي فقط، بل عند علماء الأصول عامة؛ أي عند جمهور المتكلمين أو ما يسمّى" منهج الشّافعية " الذي أسّسه الشّافعي وقعّد قواعده وأرسى أصوله ونهج خلفه علماء المالكية والحنابلة،[3] ليتمّ بعد ذلك استقصاؤها عند الحنفيين.

أمّا ما تعلّق بتعريف البيان، فسنستعين هاهنا ببعض ما قاله أبو حامد محمد بن محمد الغزالي (450هـ– 505هـ) الذي راح يصفه قائلا:" أمره ليس بالسّهل، فإنّه من جملة أساليب الخطاب، بل هو من أهمّها، ولهذا صدّر به الشّافعي كتابه الرّسالة"[4]، ويضيف في كتابه "المستصفى من علم الأصول" :" اعلم أنّ البيان عبارة عن أمر يتعلّق بالتّعريف والإعلام، وإنّما يحصل الإعلام بدليل، والدّليل محصّل للعلم، فها هنا ثلاثة أمور: إعلام، ودليل يحصل به الإعلام، وعلم يحصل من الدّليل"[5]، ويضيف في موضع آخر من

[1]- الشافعي، الرسالة، ص 50. ينظر أيضا: الشافعي، الأم، ج1، ص 20.

[2]- ينظر: محمد عابد الجابري، التراث والحداثة: دراسات ومناقشات، ص 162.

[3]- ينظر: خالد رمضان حسن، معجم أصول الفقه، ط1، دار الطرابيشي للدراسات الإنسانية، د.م.ن، 1998، ص 08.

[4]- الزركشي، البحر المحيط في الفقه، ج3، ص477.

[5]- أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، المستصفى من علم الأصول، دراسة و تحقيق: حمزة بن زهير حافظ ، الجامعة الإسلامية– كلية الشريعة، المدينة المنورة، د.ت، ج3، ص 61 .

"المستصفى" دائما:" واعلم: أنّه ليس من شرط البيان أن يحصل التّبيين به لكل أحد، بل يجوز أن يكون بحيث إذا سُمع وتُؤمّل وعُرفت المواضعة صحّ أن يُعلم به، ويجوز أن يختلف النّاس في تبيّن ذلك وتعرّفه. وليس من شرطه أن يكون بيانا لمشكل، لأن النّصوص المعربة عن الأمور ابتداء بيان، وإن لم يتقدّم فيها إشكال"[1].

لن نعلّق على كلام الغزالي إلاّ بعد إيراد ما يقارب معناه في "الرسالة"، إذ يقول الشافعي:" ويعلم من فهم (هذا الكتاب) أنّ البيان يكون من وجوه، لا من وجه واحد، يجمعها أنّها عند أهل العلم بيّنة ومشتبهة البيان [أو التّبيان كما في مؤلّف الأم]، وعند من يقصّر علمه مختلفة البيان [التّبيان]"[2]، كما يقول في موضع آخر:" فجماع ما أبان الله لخلقه في كتابه، مما تعبّدهم به، لما مضى من حكمه جلّ ثناؤه-: من وجوه. فمنها: ما أبانه لخلقه نصّا [...]. ومنه: ما أحكم فرضه بكتابه، وبيّن كيف هو على لسان نبيّه [...]. ومنه: ما سنّ رسول الله (ص) ممّا ليس لله فيه نصّ حكم [...]. ومنـــه: ما فرض الله على خلقـــه الاجتهاد في طلبـــه".[3] ثمّ رتّب البيان خمس مراتب أو درجات[4] * بعدما

---

[1]- الغزالي، المستصفى من علم الأصول، ص 63.

[2]- الشافعي، الرسالة، ص146. ينظر أيضا: الشافعي، الأم، ج1، ص 63.

[3]- م ن، ص ص 21- 22. ينظر أيضا: الأم، ص ص 07- 08.

[4]- ينظر: الشافعي، م.س، ص: 26- 34. ينظر أيضا: الأم، ص ص 07- 08 .

*- بهدف الاختصار سنورد فيما يلي نصا للجويني يمكن عدّه كتصور يبرز مراتب البيان عند الشافعي.إذ يقـــول:"قـــال الشّافعي رضي الله عنه في باب البيان في كتابه الرسالة: **المرتبة الأولى من البيان:** لفظ ناص منبّه على المقصود من غـــير تردّد، وقد يكون مؤكدا. واستشهد في هذه المرتبة بقوله سبحانه و تعالى: ﴿ فَصِيَامُ ثَلاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَـــجِّ وَسَـــبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ﴾[البقرة/96] فهذا في أعلى مراتب البيان. **المرتبة الثانيـــة:** كلام بيّن واضح في المقصود الذي سيق له، ولكن يختصّ بدرك معانيه وما فيه المستقلّون وذوو البصائر، واستشهد بآية الوضوء ؛ فإنها واضحة، ولكـــن في أثنائها حروف لا يحيط بها إلا بصير بالعربيّة. **المرتبة الثالثة:** ما جرى له ذكر في الكتاب، وبيان تفصيله محالٌ على المصطفى (ص)، وهو كقوله تعالى: ﴿وَآتُواْ حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ﴾[الأنعام/141] فتفصيله قدرا، وذكر مستحقّه محال على رسول الله عليه الصلاة والسلام، ولكن الأمر به ثابت في الكتاب. **المرتبة الرّابعة:** الأخبار الصّحيحة التي لا ذكر لمقتضياتها في كتاب الله تعالى وإنما متعلّقها من الكتاب قوله تعالى: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانتَهُوا﴾ [الحشر/7]. **والمرتبة الخامسة:** القياس المستنبط مما في الكتاب والسّنة.ينظر:أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجـــويني، البرهـــان في أصول الفقه، علّق عليه وخرّج أحاديثه: صلاح بن محمد عويضة، ط1، ج1، دار الكتب العلمية، بيروت،1997، ص40.

قال:"وقد وضعت جملا منه [أي من البيان] رجوت أن تدلّ على ما وراءَها، ممّا في مثل معناها"[1].

ما يبدو واضحا من نصوص الغزالي والشافعي، رغم الاختلاف الذي يوحي به ظاهرها؛ بتناول الأول البيان بصورة تجريدية، ومن زاوية ارتباطه بالخطاب عامة، وتناول الثاني له بصورة عمليّة تطبيقية، ومن زاوية ارتباطه بالخطاب الشّرعي فقط، أن جوهرهما واحد يمكن تلخيصه في المبدأ الآتي: حيث يكون البيان يكون المعنى، وحيث يكون المعنى يكون البيان. فتحقّق الواحد من الاثنين يستوجب، بالضرورة، تحقّق الآخر، وذلك من دون أن ننسى الإشارة إلى أن حصول البيان ووضوح المعنى، إن بالزيادة أو النقصان، سيكون مشروطا بكيفية تعبير الخطاب عنهما، ومدى معرفة المتلقي للسّنن الذي يتيح له إمكانية الحصول على ذلك المعنى "لأنه ليس من شرط البيان أن يحصل التّبيين به لكل أحد[...] ويجوز أن يختلف النّاس في تبيّن ذلك وتعرّفه "[2].كون "البيان يكون من وجوه، لا من وجه واحد، يجمعها أنّها عند أهل العلم بيّنة ومشتبهة البيان، وعند من يقصّر علمه مختلفة البيان"[3].

يمكن الخلوص، بعد الكشف عن الجوهر الخفي الكامن في نصوص الغزالي والشّافعي، إلى القول إن جلّ ألفاظ الخطاب الشّرعي وعباراته بيان، أو لنقل حاملة لمعان متفاوتة من حيث نسبة الوضوح والجلاء يجمعها اسم هو: البيان. فلن تمر تلك الألفاظ والعبارات على متلقيها فقيها كان أو إنسانا عاديا عارفا للّغة العربية، دون أن تخلق في ذهنه معنى من المعاني؛ معان دقّق الشافعي النّظر فيها وأمعن في الأساليب التي تصاغ وفقها، ما يجعلنا "ندرك أنه رضي الله عنه [بنظره في النّص الشّرعي وتدبره فيه] قد أوضح لنا أساليب اللّغة في التّعبير وحدّد لنا أنواع الدّلالة"[4]، ليخلص في الأخير إلى ترتيب البيان،

[1]- الشافعي، الرّسالة، ص25. ينظر أيضا: الشافعي، الأم، ج1، ص 09 .

[2]- الغزالي، المستصفى من علم الأصول، ج3، ص 63.

[3]- الشافعي، م.س، ص 146. ينظر أيضا: الشافعي، الأم، ج1، ص 63.

[4]- محمد سعد، مباحث البيان عند الأصوليين والبلاغيين، منشأة المعارف، الإسكندرية، د.ت، ص 23.

مستندا في ذلك على مقياس وضوح الأحكام في الخطاب الشّرعي ودرجات ذلك الوضوح، إلى خمسة أقسام أو مراتب، وهي ما سيكون فيما بعد، إضافة إلى مسائل عديدة، محل اختلاف* أتباع الشّافعي من مالكية وحنابلة، الذين يطلق على نهجهم تارة اسم " منهج المتكلّمين" أو "جمهور المتكلّمين"، وتارة أخرى " منهج الشّافعية"، وأتباع أبي حنيفة النّعمان (80هـ- 150هـ) الذين يطلق عليهم اسم " منهج الأحناف"[1]. وهذا ما سنحاول التعرّض إليه، بشيء من التّفصيل، في الصّفحات الآتية.

2. أقسام البيان عند جمهور المتكلّمين:

أ- البيان بالقول: والقول إمّا أن يكون من الله تعالى، كقوله: ﴿ صَفْرَاء فَاقِعٌ لَوْنُهَا تَسُرُّ النَّاظِرِينَ﴾[البقرة/69]فإنّه مبيّن لقوله تعالى:﴿إِنَّ اللّهَ يَأْمُرُكمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقرَةً﴾[البقرة/67]، وإمّا أن يكون من الرّسول (ص) وهو بيان السّنة للقرآن، مثل قوله تعالى: ﴿ وَأَعِدُّوا لَهُم مَا اسْتَطَعْتُم مِن قُوَّةٍ ﴾ [الأنفال /60] فإنّ القول هاهنا مجمل بيّنه الرّسول (ص) بقوله:"ألا إنّ القوّة الرّمي"[2].

ب- البيان بمفهوم القول: ومن أمثلة[3] هذا البيان قوله تعالى:﴿ فَلاَ تَقُل لَهُمَا أُفٍّ وَلاَ تَنْهَرْهُمَا وَقُل لَهُمَا قَوْلاً كَرِيماً ﴾[الإسراء /23]. فالبيان هنا عبارة عن تنبيه يفهم منه أنّ الضّرب أولى بالمنع.

ت- البيان بالفعل: والفعل لا يكون إلاّ من الرّسول (ص)، ومثاله[4] صلاته، فإنّها بيان لقوله تعالى:﴿ فَأَقِيمُوا الصَّلاَةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَاللَّهُ خَبِيرٌ بِمَا

---

*- ينظر بخصوص الاختلاف بين الشافعية والحنفية: عبد الوهاب عبد السلام طويلة، أثر اللّغة في اختلاف المجتهدين، ط2، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع و الترجمة. 2000.

[1]- ينظر: خالد رمضان حسن، معجم أصول الفقه، ص: 8-10.

[2]- ينظر بخصوص الحديث الشريف: أبو محمد عبد الله بن عبد الرحمن بن الفضل بن بهرام الدرامي، مسند الدرامي (المعروف بسنن الدرامي)، تحقيق حسين سليم أسد الداراني، ط1، ج3، دار المغني للنشر والتوزيع، الرياض،2000، ص 1556.

[3]- ينظر: محمد سعد، مباحث البيان عند الأصوليين والبلاغيين ، ص117.

[4]- ينظر: م.ن، ص 119.

تَعْمَلُونَ﴾ [المجادلة /13].ولذا قال (ص):"صلّوا كما رأيتموني أصلّي"[1]. وكمثال آخر على البيان بالفعل حجّه (ص)، الذي هو بيان لقوله عز وجلّ: ﴿ وَلِلّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً ﴾[آل عمران /97].

ث- **البيان بالتقرير**: وفحواه أن يسكت النبيّ (ص) عن إنكار قول أو فعل قيل أو حدث بين يديه أو في عصره وقد علم به، فإن لم ينكر قولا أو فعلا فذلك دلالة على جوازهما[2]. ومن أمثلة عدم إنكاره (ص) للقول، ما روي عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه، قال:" خرج رجلان في سفر، فحضرت الصّلاة وليس معهما ماء، فتيمّما صعيدا طيّبا، فصليا، ثم وجدا الماء في الوقت فأعاد أحدهما الصّلاة والوضوء، ولم يعد الآخر، ثمّ أتيا رسول الله (ص)، فذكرا ذلك له، فقال للّذي لم يعد :" أصبت السنّة وأجزأتك صلاتك"، وقال للّذي توضّأ وأعاد" لك الأجر مرّتين"[3].

ج- **البيان بالإشارة**: ويقصد بالإشارة عند الأصوليين الإشارة الحسيّة[4] الصّادرة عن الرّسول (ص) ومثاله قوله: " الشّهر هكذا وهكذا وهكذا " وخنس الإبهام في الثالثة[5]. أي إلى كونه مرّة ثلاثين ومرّة تسعا وعشرين.

ح – **البيان بالترك**: وهو أن يترك الرسول (ص) شيئا فيُتبع في ذلك، ومن أمثلته أنه (ص) لمّا قُدّم إليه الضبّ فأمسك عنه وترك أكله، أمسك عنه الصّحابة وتركوه إلى أن قال لهم:"

---

[1]- ينظر بخصوص الحديث الشريف: علي بن عمر الدارقطني، سنن الدارقطني، حققه وضبط نصه و علق عليه: شعيب الأرنؤوط وآخرون، ط1، ج2، مؤسسة الرسالة، بيروت، 2004، ص 10.

[2]- ينظر: محمد سعد، مباحث البيان عند الأصوليين والبلاغيين ، ص 137.

[3]- ينظر بخصوص الحديث الشريف : أبو القاسم سليمان بن أحمد الطبراني، المعجم الأوسط، تحقيق :طارق بن عوض الله بن محمد وعبد المحسن بن إبراهيم الحسيني، ج8، دار الحرمين للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1995م، ص 48. ينظر أيضا: أبو عبد الله الحاكم النيسابوري، المستدرك على الصحيحين، ط1، ج1، دار الحرمين للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1997، ص ص 273-274 .

[4]- ينظر:محمد سعد، م.س، ص 149.

[5]- ينظر بخصوص الحديث الشريف : أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، الجامع الصحيح المسند من حديث رسول الله (ص) وسننه وأيامه، ط1، ج2، المكتبة السلفية، القاهرة، 1400هـ، ص 32.

إنّه ليس بأرض قومي فأجدني أعافه" وأذن لهم بأكله[1]. وكمثال آخر على بيان الترك، تركه (ص) صلاة اللّيل جماعة خشية أن تكتب على الأمة.

خ– البيان بالقياس: وهو في الشّرع "حمل فرع على أصل في حكم بجامع بينــهما"[2]. أو هو " تسوية واقعة لم يرد نصّ بحكمها بواقعة ورد النّص بحكمها في الحكم المنصوص عليه؛ لتساوي الواقعتين في علّة الحكم"[3]. وكمثال على القياس: النبيذ الذي هو فــرع والخمــر الذي هو أصل والعلّة التي هي السّكر، والحكم المتمثل في تحريم النّبيذ لورود نصّ صريح في تحريم الخمر.

3. أقسام البيان عند الأحناف:

أ.بيان التقرير: وهو عندهم "تأكيد الكلام بما يقطع احتمال المجاز واحتمال الخصوص"[4]. ومن أمثلة قطع احتمال المجاز قوله تعالى: ﴿ وَلاَ طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ﴾ [الأنعام/38] فذكره تعالى لعبارة "طائر يطير" ستحتمل المجاز إن لم تضاف إليها شبه الجملة المتكوّنة من الجار والمجرور (بجناحيه) التي استبعدت احتمالية المجاز وأكّدت ورود العبارة على الحقيقة وقرّرتها. أما عن أمثلة بيان التّقرير الذي يحتمل الخصوص قوله تعالى: ﴿ فَسَجَدَ الْمَلآئِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ ﴾ [الحجر /30] فالملائكة في هذه الآية الكريمة عبارة عن جمع عام وشامل لجميع الملائكة، لكنّه يحتمل الخصوص، فأزيل ذلك بالتّأكيدين "كلّهم"و"أجمعون".

ب– بيان التفسير: هو بيان ما فيه خفاء من المجمل والمشترك والخفيّ والمشكل[5]*. ومــن أمثلة ما فيه خفاء قوله تعالى:﴿ وَأَقِيمُواْ الصَّلاَةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ ﴾[البقرة /43] فورود كلمتي

---

[1]- ينظر بخصوص الحديث الشريف: الدرامي، مسند الدرامي (المعروف بسنن الدرامي)، ج2، ص ص 1282- 1283. ينظر أيضا: البخاري، الجامع الصحيح المسند من حديث رسول الله (ص) وسننه و أيامه، ج2، ص 463.

[2]- محمد الأمين بن محمد المختار الشنقيطي، مذكرة في أصول الفقه، ط5، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، 2001، ص 291 .

[3]- خالد رمضان حسن، معجم أصول الفقه، ص 226.

[4]- وهبة الزجيلي، أصول الفقه الإسلامي، ط1، ج1، دار الفكر للطباعة والتوزيع والنشر، دمشق، 1986، ص199.

[5]- ينظر: محمد سعد، مباحث البيان عند الأصوليين والبلاغيين، ص 169.

*- يندرج كل من المجمل والخفي والمشكل والمتشابه عند علماء الأصول تحت قسم " غير واضح الدلالة"، وضمن ....

"الصّلاة" و"الزّكاة" في قوله مجمل لا يمكن العمل بظاهره، ولن يفهم المراد من قوله تعالى إلاّ بالرّجوع إلى السنّة النّبوية التي أبانت عن كيفية الصّلاة وكيفية إيتاء الزّكاة. ومن أمثلة بيان التّفسير أيضا قوله تعالى: ﴿ وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاء بِمَا كَسَبَا نَكَالاً مِنَ اللّهِ وَاللّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴾ [المائدة /38]. فالآية الكريمة من المجمل لعدم وضوح مقدار ما يُقطع من اليد في حدّ السّرقة، لأن اليد في كلام العرب تطلق لجميع العضو إلى الإبط، وتارة إلى المرفق، وأخرى إلى الزّند، فجاءت السّنة ووضّحت المراد وهو القطع من الرّسغ*.

ت– بيان التغيير: وهو البيان الذي فيه تغيير لموجب الكلام الأول من المعنى الظّاهر إلى غيره، بواسطة الشّرط أو الاستثناء المتّصلين بالكلام السّابق[1]. وكمثال[2] لبيان التّغيير بالشّرط قول القائل:" أنتِ طالق إذا دخلتِ دار فلان"، فالشّرط المؤخّر في العبارة بمثابة بيان مغيّر لما قبله، فإن لو لم يكن قوله " إذا دخلتِ دار فلان" لوقع الطّلاق في الحال، لكن وبإتيان الشّرط بعده صار معلّقا. ومن أمثلة[3] بيان التّغيير بواسطة الاستثناء قوله تعالى:﴿وَإِن طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِن قَبْلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ إَلاَّ أَن يَعْفُونَ أَوْ يَعْفُوَ الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ وَأَن تَعْفُواْ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى وَلاَ تَنسَوُاْ الْفَضْلَ بَيْنَكُمْ إِنَّ اللّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴾ [البقرة /237]. فإنّه تعالى أوجب على الأزواج في هذه الآية الكريمة نصف المهر المفروض عند الطّلاق بشرط عدم الدّخول على المطلّقات، ثم استثنى حالة العفو التي يسقط عندها الكلّ.

... مباحث" دلالة اللّفظ على المعنى" الذي ينقسم إلى قسمين هما: 1/ واضح الدلالة. ونجد فيه: الظاهر، النص، المفسر، والمحكم. 2/ غير واضح الدلالة. ونجد فيه: الخفي، المشكل، المجمل، والمتشابه. أما المشترك، فهو عندهم قسم من أقسام "وضع اللفظ للمعنى". لمزيد من التفصيل بخصوص هذه المصطلحات ينظر مثلا: وهبة الزجيلي، أصول الفقه الإسلامي؛ خالد رمضان حسن، معجم أصول الفقه.

*- الرّسغ مجتمع السّاقين و القدمين، وقيل هو مفصل ما بين السّاعد والكفّ والسّاق والقدم. ابن منظور، لسان العرب، ج8، ص 428.

[1]- ينظر: وهبة الزجيلي، م.س، ج1، ص 200 .

[2]- ينظر: محمد سعد، مباحث البيان عند الأصوليين والبلاغيين ، ص 204.

[3]- ينظر: وهبة الزجيلي، م.س ، ص.ن.

ث– بيان التّبديل: هو النّسخ وهو رفع الحكم الشّرعي بدليل شرعيّ متأخّر أو متـــراخ عنه. والفرق بين التّبديل والتّغيير: أن التّبديل أو النّسخ هو رفع للشّيء بعد وجوده بفتـــرة زمنيّـــة فاصلة بين المنسوخ والنّاسخ. أمّا التّغيير فليس فيه رفع لحكم الأوّل وإنّما يكـــون بيانا متّصلا به، والفقهاء أجمعوا على أن الشّرط والاستثناء إنّما يكون متّصلا لا منفصـــلا عن الكلام السّابق.[1] وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ بيان التّبديل أو النّسخ أنواع[*]، وهي: نسخ القرآن بالقرآن، ونسخ القرآن بالسّنة، ونسخ السّنة بالقرآن، ونسخ السّنة بالسّنة.

ج– بيان الضّرورة: وهو البيان الذي يقع بسبب الضّرورة، وهو الدّلالة غير اللفظية، وتسمّى دلالة السّكوت، وتلحق بالدّلالة اللّفظية في إفادة الأحكام[2]. وينقسم هذا النّوع من البيان إلى أربعة أوجه هي:

– ما هو في حكم المنطوق:" أي أن يدلّ النّطق على حكم المسكوت عنه ويلزم عن المنطوق معرفة حكم المسكوت عنه"[3]. ومثاله[4] قوله تعالى: ﴿ فَإِن لَّمْ يَكُن لَّهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ ﴾ [النساء /11]،فدلّ السّياق على انحصار الإرث في الأبوين، ودلّ منطوق الآية الكريمة على تخصيص الأمّ بالثّلث، فيكون نصيب الأب هو الباقي؛ أي الثّلثان. فالمسكوت عنه وهو نصيب الأب لازم للمنطوق، ويصير نصيب الأب كالمنصوص عليه عند ذكر نصيب الأمّ، كأنّه قال: فلأمّه الثّلث ولأبيه ما بقي.

– دلالة حال السّاكت الذي وظيفته البيان: "كسكوت النّبي (ص) عند أمر يشاهده من قول أو فعل، فيدلّ على الإذن فيه [...] ومن هنا كان تقريره (ص) قسما من السّنة كقوله أو فعله"[5].

---

[1]- ينظر: وهبة الزحيلي، أصول الفقه الإسلامي، ج1، ص200 .

[*]- لمزيد من التّفصيل بخصوص النّسخ و أنواعه، ينظر مثلا : الزركشي، البحر المحيط في الفقه، ج4، كتاب النّسخ، من ص 63 إلى ص 162.

[2]- ينظر: م.ن، ص.ن.

[3]- م.ن، ص201.

[4]- ينظر: م.ن، ص.ن .

[5]- م.ن، ص.ن .

– دلالة حال السّاكت لدفع التّغرير: وكمثال[1] لهذا الوجه من وجوه بيان الضرورة، سكوت الشّفيع عن طلب الشفعة بعد تمكّنه منها، الذي يدلّ على تنازله عن الشّفعة، لدفع الضّرر عن المشتري.

– دلالة السّكوت على تعيين معدود تعارف النّاس على حذفه منعا من إطالة الكلام[2]. ومثاله[3] قول القائل:" لفلان عليّ مئة ودينار"، فالسّكوت عن مميّز المئة يدلّ عرفا أنّه الدّينار.

سنتعرّض فيما يلي، بعدما انتهينا من إعطاء لمحة وجيزة عن كيفية تناول البيان عند "جمهور المتكلمين" و " الأحناف" وتقسيمه عندهم، إلى تقسيم ثالث للبيان أورده بعض علماء الأصول في مصنّفاتهم الدينية والفقهية. يقول أبو المعالي عبد الله بن يوسف الجويني (418هـــ- 478هـــ)، بعد تعرّضه للبيان كما ورد في "الرّسالة" للشافعي:" وقال قائلون: **المرتبة الأولى** فيها [أي من مراتب البيان]: لفظ الشارع (ص). **والثانية**: فحوى فعل الشارع (ص) الواقع بيانا كصلاته مع قوله:" صلّوا كما رأيتموني أصّلي". **والثالثة**: في إشارة الرّسول (ص) كما صحّ في الحديث أنّه (ص) قال:" الشهر هكذا وهكذا وهكذا" فأشار بأصابعه العشر وحبس واحدة في الثالثة. **المرتبة الرابعة**: الكتابة، وهي دون الفعل والإشارة، لما يتطرّق إليها من الإيهام والتّحريف، لاسيما مع الغيبة. **المرتبة الخامسة**: في المفهوم، وهو ينقسم إلى مفهوم الموافقة والمخالفة. **والسادسة**: في القياس، وهو ينقسم إلى ما في لفظ الشّارع (ص) إشارة إليه كقوله:" أينقص الرّطب إذا يبس؟" فقالوا: نعم يا رسول الله. فقال:" فلا إذا" فكان ذلك إيماء إلى تعليل فساد البيع بما يتوقّع من النّقصان عند الجفاف. وإلى ما ليس في لفظ الشّارع (ص) له ذكر"[4].

---

[1]- ينظر: وهبة الزجيلي، أصول الفقه الإسلامي، ج1، ص ص 201-202 .

[2]- م.ن، ص 202 .

[3]- ينظر: م.ن، ص.ن .

[4]- الجويني، البرهان في أصول الفقه، ج1، ص41. ينظر أيضا: الزركشي، البحر المحيط في الفقه، ج3، ص481 وما بعدها.

لم تقدنا محاولة تتبع معاني البيان عند علماء الأصول ورصد كيفيات تناولهم له إلى استقصاء دلالة البيان في اصطلاحهم وحسب، بل أيضا إلى الإشارة، من دون قصد منا، إلى بعض مظاهر التفكير الدّلالي والسيميائي العربي القديم.

وعليه فإنّ تفصيل القول وتدقيقه فيما يتعلّق بأقسام البيان عند جمهور المتكلّمين أو عند الأحناف وكذا التّقسيم الثّالث الوارد بعدهما، من شأنه أن يكشف عن اندراج تلك الأقسام في الدرسين الدلالي والسيميائي من بابيهما الواسعين؛ فالتعرض مثلا إلى تقسيمات اللّفظ بحسب دلالته على المعنى* والتوسّع فيها، سيؤدي بالضّرورة إلى الحديث عن:

- **أولا**: تقسيم اللّفظ باعتبار وضع اللّفظ للمعنى: الذي نجد فيه: **أ- الخاص**. الذي يشتمل على: المطلق، المقيد، الأمر، والنهي. **ب- العام**. **ج- المشترك**. **د- المؤول**.

- **ثانيا**: تقسيم اللّفظ باعتبار استعمال اللّفظ في المعنى: ونجد فيه: **أ- الحقيقة**. **ب- المجاز**. **ج- الصريح**. **د- الكناية**.

- **ثالثا**: تقسيم اللّفظ باعتبار دلالة اللّفظ على المعنى بحسب ظهور المعنى وخفائه: ونجد فيه: **أ- الواضح الدّلالة**: ويشتمل على: الظّاهر، النّص، المفسِّر، والمحكم. **ب- غير واضح الدّلالة**: ويشتمل على: الخفيّ، المشكل، المجمل، والمتشابه.

- **رابعا**: تقسيم اللّفظ باعتبار كيفية دلالته على المعنى: ويشتمل عند الحنفية على: عبارة النّص، إشارة النّص، دلالة النّص، واقتضاء النّص. أمّا عند جمهور المتكلمين فيشتمل على: المنطوق والمفهوم الذي يشتمل بدوره على مفهوم الموافقة ومفهوم المخالفة.

---

*- إن تفصيل القول بخصوص مباحث" تقسيمات اللّفظ بحسب دلالته على المعنى" كما تضمنتها دراسات علماء الأصول، ستأخذ حيزا كبيرا من البحث، لذا سنكتفي بالإحالة على بعض الدراسات التي تناولت تلك التقسيمات فقط. إذ يمكن الرجوع بهذا الصّدد إلى: وهبة الزحيلي، أصول الفقه الإسلامي، ج1،من ص 202 إلى ص 362. كما يمكن الرجوع أيضا إلى: الزركشي، البحر المحيط في الفقه. وأماكن تواجد التقسيمات السابق ذكرها هي وفق الترتيب الآتي: ج1: - مفهوم الموافقة و المخالفة: من ص 07 إلى ص 55.- المحكم و المتشابه: من ص 450 إلى ص 457. ج2: - تقسيم الألفاظ وتقسيم الدلالة: من ص 36 إلى ص 38. - دلالة المطابقة والتضمن والالتزام: من ص 38 إلى ص 40. - مباحث المشترك: من ص 122 إلى ص 151.- مباحث الحقيقة والمجاز: من ص 152 إلى ص 252.- الأمر: من ص 342 إلى ص 425. - النّهي: من ص 426 إلى ص 456. ج3. - المطلق والمقيد: من ص 415 إلى ص 435. - الظّاهر والمؤول: من ص 436 إلى ص 453.- المجمل: من ص 455 إلى ص 476.

زيادة على إمكانية عدّ التقسيمات السابقة وصفا لأساليب اللغة في التعبير عن المعاني، ووصفا كذلك لدرجات وضوح تلك المعاني بوضع اصطلاحات لمختلف الهيئات التي يمكن أن تجيء وفقها، فإنه يمكن عدّ التقسيمات ذاتها بمثابة محاولة مبكرة لوضع قائمة شبه نهائية لطرق دلالة الألفاظ على المعاني، ومن ثم مشروعية الحديث عما يمكن أن يكون نظرية عربية أصيلة في علم الدلالة.

إذا ما عدنا إلى تقسيم البيان مثلا إلى: لفظ وفعل وإشارة وكتابة. أو إلى بيان بالقول والفعل والتقرير والإشارة والترك. فإن أهم شيء يدلّ عليه ذلك التقسيم إنما هو دلالته، بالخصوص، على وجود درس سيميائي عربي قديم مضمر في ثناياه. وتأكيده، من ثم، أن علماء الأصول كانوا على وعي تامّ بأنّ اللّغة الطّبيعية ليست الوسيلة الوحيدة التي يمكن أن تتمّ بها عمليّة التّواصل وتبليغ المخاطِب مراده إلى المخاطَب. وعليه فإننا لا نجد حرجا في ضمّ صوتنا إلى صوت قادة عقاق الذي يقول:" ارتبط البحث الدّلالي العربي القديم بالقرآن الكريم وعلوم الدّين. وانطلاقا من هذا الارتباط، تمكّن هذا التراث من تقديم كثير من الإسهامات الأصيلة التي يمكن أن تدخل في نطاق الدّرس الدّلالي والسيميائي بكيفية أو بأخرى، فهناك مظاهر كثيرة لتناول دلالي عميق في كتب اللّغة وفي بعض المصنّفات الدّينية والنّقدية والبلاغية التي عولجت فيها قضايا (العلامة) وإشكاليات (المعنى) من زوايا دلالية مختلفة"[1].

لا يفوتنا، في هذا المقام أيضا، أن نشير إلى أنّ " تقسيمات اللّفظ بحسب دلالته على المعنى" قد كانت، إلى جانب تقسيمات أخرى، محل بحث ودراسة قام بها أحمد المتوكّل بعنوان " تأمّلات حول النظرية الدلالية في الفكر اللّساني العربي Réflexions sur La Théorie de la Signification dans la pensée linguistique arabe "، حيث يقول في خاتمة دراسته:" أعطت لنا النّظرية العربية القديمة، التي قدّمناها بعد جمع شتاتها، إمكانية مقارنة التّأمّلات العربيّة القديمة حول المعنى ببعض النّظريات اللّسانية والسيميائية الحديثة.

[1]- قادة عقاق، في السيميائيات العربية: قراءة في المنجز التراثي، مكتبة الرّشاد للطباعة و النّشر و التّوزيع، الجزائر، 2004، ص05.

فتبيّن لنا أنّها تقاسمها منطقة جدّ واسعة من المصاهرة والقرابة "[1]. فيبدو أن أحمد متوكّل قد خلص في نهاية بحثه إلى التأكيد على وجود معالم هامة لنظرية دلالية وسيميائية عربية قديمة ليس على الباحث سوى التعرف على أطرافها المتناثرة هنا وهنالك وجمعها ثم تركيب بعضها مع البعض الآخر.

[1] -Ahmed Moutaouakil , Réflexions sur La Théorie de la Signification dans la pensée linguistique arabe, Publications de la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines de Rabat, 1982 , p 315.

المبحث الثالث: البيان عند ابن وهب الكاتب.

سبق وأن قلنا في الصفحات الأولى من هذا البحث، إنّ الغرض من إيراد فصل نظري خاص بمصطلح البيان هو، إلى جانب زيادة حظوظ استيعابه عند الجاحظ، إثبات افتراض تعدّد مكوّناته وتشعّبها، حيث بدا لنا من القليل وغير الكافي أن يتمّ حصر مفهوم المصطلح في مكوّناته البلاغية فحسب. مما دفعنا بداية إلى إظهار بعض معانيه عند مفكرين عربيين معاصرين، ثم محاولة الكشف عن أهم معانيه الواردة في لسان العرب، ليتمّ بعد ذلك التعرّض، بشكل موجز، لكيفية تناول علماء الأصول المصطلح بالتّحليل والدّراسة. وتصلح كل هذه المعطيات، في رأينا، في أن تكون عناصر أو أدلّة نبني عليها افتراضنا أو بالأحرى دعوانا. وسنمضي فيما يلي للبحث عن أدلّة أخرى، وذلك بالرجوع إلى واحد من الكتب التّراثية الذي كان البيان موضوعا أساسيا ومركزيا فيه، وهو كتاب "البرهان في وجوه البيان" لابن وهب الكاتب.

ومردّ تناول كتاب "البرهان في وجوه البيان" في هذا الموضع وقبل التعرض للبيان عند الجاحظ، قدرة هذا التناول على القيام، باعتبار ما تقدم من هذا الفصل وما سيأتي فيه، بوظيفتين؛ كونه يكمّل، من جهة، صورة الدينامية التي قلنا إنها تطبع مفهوم البيان في الفكر العربي، و يمهد، من جهة ثانية، لولوج الموضوع المركزي للبحث؛ باعتبار أن كتاب "البرهان في وجوه البيان" من بين أهم الدراسات القديمة التي أشارت إلى موضوع البيان عند الجاحظ.

يصرّح ابن وهب الكاتب، منذ أولى صفحات كتابه، أن الغرض من وراء تأليفه إنّما هو معارضة ما جاء به الجاحظ بخصوص مصطلح البيان، إذ يبدو أنّ صاحب البرهان لا يشاطره الرّأي في كيفية تناوله له، ولا في المعاني التي خصّه بها، ولا يوافقه كذلك في تسمية كتاب "البيان والتّبيين" بهذا الاسم؛ لأن محتواه، حسب رأيه، لا يعكسه ويدل خلاف ما يدل عليه عنوانه، فيقول بهذا الصّدد :" أما بعد فإنّك كنت ذكرت لي وقوفك على كتاب الجاحظ الذي سمّاه البيان والتّبيين وأنّك وجدته إنّما ذكر فيه أخبارا منتخلة

وخطبا منتخبة و لم يأت فيه بوظائف البيان ولا أتى على أقسامه في هذا اللّسان، فكان عندما وقفت عليه، غير مستحقّ لهذا الاسم الذي ينسب إليه، وسألتني أن أذكر لك جُملاً من أقسام البيان آتية على أكثر أصوله محيطة بجماهير فصوله، يعرف بها المبتدي معانيه، ويستغني بها النّاظر فيه"[1].

يؤكّد النص السابق أنّ موضوع "البرهان في وجوه البيان" هو الكشف عن أقسام البيان وإظهار أصوله وفروعه، ليؤول كل ذلك عند ابن وهب إلى التّعرف على معانيه واستجلائها. وقسّم من أجل ذلك كتابه إلى أربعة أبواب، ستكون عناوينها هي نفسها أقسام البيان الرّئيسية وأصوله وهي كالآتي: 1/ باب البيان الأوّل وهو **الاعتبار**. 2/ باب البيان الثّاني وهو **الاعتقاد**. 3/ باب البيان الثّالث وهو **العبارة**. 4/ باب البيان الرّابع وهو **الكتاب**.

ويبدو أنّ صاحب البرهان قد أعفانا من مهمّة البحث عن المعاني المركزيّة والأصليّة لوجوه البيان الموزّعة على الأبواب الأربعة التي اشتمل كتابه عليها؛ كونه ضمّن نصوصه فكرة هامة قوامها إظهار أوجه البيان ومعانيه وحتّ كيفية ترتيب تلك الأوجه من أوّلها إلى آخرها، فكتب شارحا فكرته:" البيان على أربعة أوجـــه. فمنه بيان الأشياء* بذواتها، وإن لم تبن بلغاتها [...] فالأشياء تتبيّن للنّاظر المتوسّم، والعاقل المتبيّن بذواتها، وبعجيب تركيب الله فيها، وآثار صنعته في ظاهرها[...] وإنّما تعبّر هذه الأشياء لمن أعتبر بها، وتتبيّن لمن طلب البيان منها، ولذلك جعل الله عز وجل الآية فيها لمن توسّم وتفكّر، وعقل وتذكّر، فقال:" إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِلْمُتَوَسِّمِينَ" و " إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَـــةً لِقَوْمٍ يَذَّكَّرُونَ " [...] فهذا وجه بيان الأشياء بذواتها [...] فإذا حصل هذا البيان [أي بيان الاعتبار] للمتفكّر صار عالما بمعاني الأشياء، وكان ما يعتقد من ذلك بيانا ثانيا غير ذلك البيان، وخُصّ باسم الاعتقاد، ولّما كان ما يعتقده الإنسان من هذا البيان، ويحصل في نفسه منه

[1]- ابن إسحاق بن إبراهيم بن سليمان بن وهب الكاتب، البرهان في وجوه البيان، تحقيق و تقديم: حفني محمد شـــرف، مطبعة الرّسالة، عابدين، 1969، ص 49.

*- من بين الأمثلة التي ساقها صاحب البرهان لبيان الأشياء بذواتها بعض من أبيات الشّعر التي تثبت انتشار هذا النّوع....

غير متعدٍ له إلى غيره وكان الله – عزّ وجل- قد أراد أن يتمّم منه فضيلة الإنسان خلق له اللّسان، وأنطقه بالبيان، فخبّر عمّا في نفسه من الحكمة التي أفادها، والمعرفة التي اكتسبها، فصار ذلك بيانا ثالثا [أي بيان العبارة] أوضح ممّا تقدّمه، وأعم نفعا لأنّ الإنسان يشّترك فيه مع غيره، والذي قبله إنّما ينفرد به وحده، إلاّ أن البيانين الأوّلين بالطّبع، فهما لا يتغيران وهذا البيان والبيان الآتي بعده بالوضع فهما يتغيّران بتغيّر اللّغات، ويتباينان بتباين الاصطلاحات. [...] وكذلك الكتاب [وهو البيان الرّابع] فإنّ الصّور والحروف تتغيّر فيه بتغيّر لغات أصحابه، وإن كانت الأشياء غير متغيّرة بتغيّر الألسن المترجمة عنها"[1].

من الأشياء الضرورية والمهمّة المكمّلة لما ورد في الفقرة السّابقة، أنّ صاحب البرهان حينما فصّل القول في وجوه البيان الأربعة ذكر نعوتا خاصّة بها تجعلها أكثر وضوحا وجلاءً. نحاول فيما يلي إظهار بعضها:

1. الاعتبار:

– يشتمل بيان الاعتبار، إضافة إلى القول: إنّه عبارة عن بيان الأشياء بذواتها، على المعاني الناتجة عن النّظر في حالات الإنسان الدّالة أو إشاراته غير القصدية فـ" قد يصمت الإنسان ويستعمل الكتمان لمخافة، أو رقبة أو بإسرار عداوة، أو بغضة فيظهر في لحظاته وحركاته ما يُبين عن ضميره، ويبدي مكنونه مثل ما يُظهر الدّمع عند فقد الأحبّة، ومن تغيّر النّظر عند معاينة أهل العداوة. ولذلك قال الشّاعر:

....من البيان في الشّعر العربي القديم. ومثاله قول مجنون بني عامر:

وَأَجهَشتُ لِلتوبادِ حينَ رَأَيتُهُ — وَهَلَّلَ لِلرَحمَنِ حينَ رَآني .
وَأَذرَيتُ دَمعَ العَينِ لَمّا رَأَيتُهُ — وَنادى بِأَعلى صَوتِهِ وَدَعاني
فَقُلتُ لَهُ أَينَ الَّذينَ عَهِدتُهُم — حَواليكَ في خِصبٍ وَطيبِ زَمانِ
فَقالَ مَضوا وَاِستَودَعوني بِلادَهُم — وَمَن ذا الَّذي يَبقى مَعَ الحَدَثانِ
وَإِنّي لَأَبكي اليَومَ مِن حَذَري غَداً — فِراقَكِ وَالحَيّانِ مُؤتَلِفانِ
سِجالاً وَتَهتاناً وَوَبلاً وَديمَةً — وَسَحّاً وَتَسجاماً إِلى هَمَلانِ

[1]– ابن وهب الكاتب، البرهان في وجوه البيان، ص:56-57-58.

إِذَا لَقَيْنَـــاهُمْ نَـــمَّتْ عُيـــُونُهُمْ   وَالعَيْنُ تُظْهِرُ مَا فِي القَلْبِ أَوْ تَصِفُ

وقال آخر:

إِذَا مَا حَضَرْنَا وَالرَّقِيبُ بِمَجْلِسٍ   تَرَانَـــا سُكُـــوتًا وَالهـــوَى يَتَكَـــلَّمُ

وهذا بيان الأشياء بذواتها، وهو من الباب الأوّل"[1].

– يشتمل بيان الاعتبار، فضلا عما سبق، على بيان ظاهر وآخر باطن. فأمّا الظّاهر ما أُدرك بالحسّ الذي لا يحتاج إلى إعمال الفكر، كتبيّننا حرارة النّار عند الاقتراب منها، وبرودة الثّلج عند ملامسته، أو ما أُدرك بنظرة العقل التي تتفق فيها العقول، مثل: تبيّننا أن الزّوج خلاف الفرد، وأنّ الكلّ أكثر من الجزء. أمّا الباطن، فهو ما غاب عن الحسّ، أو ما لا يتسنى تبيانه به، وسوف تختلف العقول في إثباته، إذ ستستعين من أجل ذلك بضروب الاستدلال المحصورة عند صاحب البرهان في: 1/ القياس الذي هو التّمثيل والتّشبيه الواقعان بين الأشياء في بعض معانيها لا في سائرها، واللّذان يمكن استخلاصهما باستعمال إما الحدّ أو الوصف أو الاسم. 2/ الخبر، ويبدو أنّ معظمه وليد قياس سابق عنه، الذي يفيد العلم ويزيل الشّك[2].

– حصر ابن وهب طرق دلالة الشّيء على غيره في أربع: 1/ المشاكلة والمشابهة. 2/ التضاد الذي يكون بين الضّدين اللّذين لا واسطة بينهما، مثل الحياة والموت. فإذا كانت بينهما واسطة كحال السّواد والبياض اللّذان بينهما حمرة وصفرة وخضرة فليس الأمر كذلك؛ لأنّنا سنعرف بالسّواد ضدّه الذي هو البياض، لكننا إذا نفينا السّواد عن الشّيء لم يجب له البياض ضرورة. 3/ العرض ومثاله معرفة الجسم بالطّول والعرض والسّمك. 4/ بالفعل ومثاله دلالة الولد على الوالد[3].

[1]- ابن وهب الكاتب، البرهان في وجوه البيان، ص61.

[2]- ينظر: م.ن ، ص: 65-67.

[3]- ينظر: م.ن، ص ص 71-72.

2. الاعتقاد:

من بين النّعوت التي خصّ بها صاحب البرهان بيان الاعتقاد قوله:" إنّ الأشياء إذا تبيّنت بذواتها للعقول وترجمت عن معانيها للقلوب، صار ما ينكشف للمتبين من حقيقتها معرفة وعلما مركوزين في نفسه"[1]. لكن الاعتقاد المبني على العلم والمعرفة عند ابن وهب أنواع؛ فهو عنده إمّا:

1- " حقّ لا شبهة فيه [...] فهو علم اليقين، واليقين ما ظهر عن مقدّمات قطعية، كظهور الحرارة للمتطبّب عند توقّد اللّون، وسرعة النّبض، واحمرار اللّون؛ أو عن مقدّمات ظاهرة في العقل، كظهور تساوي الأشياء إذا كانت متساوية لشيء واحد؛ أو عن مقدّمات خلفيّة مسلّمة بين جميع النّاس كظهور قبح الظّلم"[2].

2- علم مشتبه وهو الذي يحتاج إلى التّثبّت فيه، وإقامة الحجّة على صحّته، ومثاله النّتائج التي تظهر عن مقدّمات غير قطعية ولا ظاهرة للعقل بأنفسها، ولا مسلّمة عند جميع النّاس. وذلك كرأي أي قوم في مذاهبهم[3].

3- باطل لا شك فيه: وهو "ما ظهر عن مقدّمات كاذبة مخالفة للطبيعة مضادة للعقل، أو ما جاء في أخبار الكاذبين الذين يخبرون بالمحال، وما يخالف العرف والعادة"[4].

3. العبارة:

أهم النعوت الخاصة ببيان العبارة، تلك التي تشبه النعوت التي خصّ بها صاحب البرهان بيان الاعتبار، كونه، أي بيان العبارة، يشتمل بدوره على بيان ظاهر وآخر باطن، والباطن يتمّ الوصول إليه بنفس الوسائل التي يتم الوصول بها إلى البيان الباطن من بيان الاعتبار وهما: القياس والخبر. كما تجدر الإشارة أيضا إلى أنّ كيفية وصف صاحب البرهان للبيان الظّاهر والباطن من العبارة يشبه إلى حدّ بعيد وصف علماء الأصول لبعض من

---

[1]- ابن وهب الكاتب، البرهان في وجوه البيان، ص 86 .

[2]- م.ن، ص 86.

[3]- ينظر: م.ن، ص ص 86-87.

[4]- م.ن، ص 88.

أساليب الخطاب الشّرعي في التّعبير، والدليل على ذلك قوله:" الظّاهر منه غير محتاج إلى تفسيره [أي واضح الدّلالة] وإنّ الباطن هو المحتاج إلى التّفسير، وهو الذي يُتوصّل إليه بالقياس والنّظر والاستدلال والخبر"[1]. ومن أمثلة ما يُتوصّل إليه بالقياس والنّظر والاستدلال، قوله عزّ وجل ﴿ فَمَن شَاءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاءَ فَلْيَكْفُرْ﴾[الكهف/29]. فظاهر قوله عزّ وجل التّفويض والتّخيير، إلا أنّ باطنه التّهديد والوعيد. أمّا ما يُتوصّل إليه بالخبر"مثل الصّلاة التي هي في اللّغة:" الدّعاء" والصّيام الذي هو الإمساك، والكفر الذي هو ستر الشّيء، فلولا ما أتانا من الخبر في شرح مراد الله – عزّ وجل- [...] لما عرفنا باطن ذلك ولا مراد الله فيه ولا كان ظاهر اللّغة يدلّ عليه [...] فلمّا أتانا الرّسول (ص) بحدود الصّلاة [...] وبحدود الصّيام [...] وأنّ الكافر الذي يجحد الله – عزّ وجل- ورسله، وصلنا إلى علم جميع ذلك بالخبر"[2].

4. الكتاب:

ومن بين النّعوت الكثيرة التي خصّ بها صاحب البرهان بيان الكتاب، تلك المتعلّقة بمحاولة إظهار الدور الكبير والفعّال الذي يلعبه هذا البيان في تقدّم العلوم والمعارف التي ينقلها الكتاب من جيل إلى جيل، ويحافظ عليها مدى الدّهر، فـــ " لولا الكتاب [...] انقرضت العلوم والرّوايات بانقراض أهلها، وموت من تحملها، و لم يبق في أيدي النّاس من ذلك، ومن أخبار الماضين، وآثار المتقدّمين إلاّ اليسير ممّا يلقاه الخلف عن السّلف، وكم عسى أن يكون ذلك، وما يُرى أن نبلغ من العلوم الحالية [...] فلمّا أعطاهم [أي الله] هذه الموهبة قيّدوا بها ذلك أجمع "[3]. فالحفاظ على آثار المتقدّمين وإبقاء أفكارهم ونتائجهم العلميّة بواسطة الكتاب سيكون، بلا شك، سندا قويّا ودعامة صلبة للنّخبة العلمية الآتية بعدهم؛ إذ إن تدبّر هؤلاء في علوم أولئك ومعارفهم واطّلاعهم عليها سيختزل كثيرا من جهودهم الفكرية، ويجعل بداية أبحاثهم لا من نقطة الصّفر ولا من العدم، بل من أخطاء

---

[1]- ابن وهب الكاتب، البرهان في وجوه البيان، ص 92.

[2]- م.ن، ص 93.

[3]- م.ن، ص 256.

أو حقائق علميّة سابقة لهم، مما يفضي إلى تقدّم علمي وفكري دائمين ركيزته تصحيح أخطاء الأوّلين وتطوير حقائقهم.

بعد محاولة رسم صورة مبسّطة عن البيان عند ابن وهب؛ بإيراد أهم الوجوه العامة للمصطلح عنده، ثمّ استخراج بعض النّعوت العالقة به، فإن أول الملاحظات التي تراءت لنا ونحن نرسم تلك الصّورة متعلّقة بكيفية ربط ابن وهب بين وجوه البيان الأربعة وترتيبها، أو بالأحرى مجموع العلاقات الحاصلة بينها. وقد ترجعنا بعض تلك العلاقات إلى بعض ما قيل بخصوص معاني البيان اللّغوية، وستذكّرنا بواحد من التّعليقات التي خُصّت بها، والتي قلنا فيها: إن معظم تلك المعاني وليدة المعاني السّابقة لها، بحيث لا يمكن، مثلا، أن يحصل الكلام الذي يعدّ واحدا من المعاني اللّغوية للبيان إلاّ بظهور الشّيء المعبّر عنه بالكلام ووضوحه، فظهور ذلك الشيء ووضوحه هو معنى لغوي آخر للبيان، ومرحلة سابقة للكلام. وهذا يعني أنّ وجوه البيان عند ابن وهب تقوم هي الأخرى على هذه الخاصّية؛ خاصية تولّد وجوه البيان عن بعضها البعض، فيقول مشيرا إلى ذلك:" فإذا حصل هذا البيان (أي الاعتبار) للمتفكّر صار عالما بمعاني الأشياء، وكان ما يعتقد من ذلك بيانا ثانيا غير ذلك البيان، وخُصّ باسم الاعتقاد، ولّما كان ما يعتقده الإنسان من هذا البيان، ويحصل في نفسه منه غير متعدٍ له إلى غيره وكان الله – عزّ وجل– قد أراد أن يتمّم منه فضيلة الإنسان خلق له اللّسان، وأنطقه بالبيان، فخبّر عمّا في نفسه من الحكمة التي أفادها، والمعرفة التي اكتسبها، فصار ذلك بيانا ثالثا أوضح ممّا تقدّمه"[1].

إن أقلّ ما يمكن استخلاصه من الفقرة السّابقة هو أننا إذا ما أخذنا البيان الرّابـــع، مثلا، الذي هو الكتاب، فسنجده وليد بيان العبارة وخلاصة له. والنتيجـــة الـــتي يمكـــن استخلاصها من كل هذا هي أنّ عدم وجود العبارة سيؤدّي بالضرورة إلى عـــدم وجـــود الكتاب، والشّيء نفسه ينطبق على العبارة في علاقتها مع الاعتقاد، والاعتقاد في علاقته مع الاعتبار.

1- ابن وهب الكاتب، البرهان في وجوه البيان، ص58.

تخصّ الملاحظة الثانية تصنيف ابن وهب البيان إلى نوعين؛ باعتبار كيفية حصوله من جهة، ومدى ثباته أو تغيّره من جهة أخرى، فهو بيان بالطّبع والفطرة ويوافقه بيانا الاعتبار والاعتقاد. وبيان بالاكتساب والتّعلّم والوضع ويوافقه بيانا العبارة والكتاب. ويوضّح ذلك قائلا:" إلا أنّ البيانين الأوّلين [أي الاعتبار والاعتقاد] بالطّبع فهما لا يتغيّران وهذا البيان والبيان الآتي بعده[أي العبارة والكتاب] بالوضع فهما يتغيّران بتغيّر اللّغات، ويتباينان بتباين الاصطلاحات"[1].كما يمكن القول أيضا بخصوص النّوعين دائما، إنّهما ينتميان، إذا ما نُظر إليهما من زاويتي التّلقي والتّبليغ أو الفهم والإفهام، إلى فضائين مختلفين، "فبيان الاعتبار وبيان الاعتقاد ينتميان إلى الجانب الأوّل إذ هما تبيّن وفهم وتلق، أمّا بيان العبارة والكتابـــة فينتميان إلى الجانب الثّاني إذ وظيفتهما التّبيين والإفهام والتّبليغ"[2].

أما الملاحظة الثالثة فمتمثلة في إمكانية تجدّد بيان الاعتبار ثم بيان الاعتقاد عند الوصول إلى عملية تلقّي بيان العبارة ومن ثم بيان الكتاب؛ باعتبار أن الكتاب ليس في الأخير إلا تصويرا للمادة الصّوتية التي تتكون منها ألفاظ العبارة وتراكيبها. فإلى جانب احتواء كل من الاعتبار والعبارة على بيان ظاهر وآخر باطن، فإن كيفيات تلقّي معانيهما وفهمها ستتمّ في كليهما بنفس الوسائل والأدوات، وذلك بتكرار استعمال الحسّ والنظرة البديهية والعفوية التي تتفق فيها العقول للحصول على معاني البيان الظاهر من العبارة، إضافة إلى استعمال القياس والخبر كذلك لاستخراج معاني البيان الباطن واستنباطه منها، ليتشكّل بعد ذلك، بالضرورة، الاعتقاد النّاتج عن النّظر فيهما، أي البيان الظاهر والباطن من العبارة أو الكتاب، والذي سيكون إمّا حقا لا شبهة فيه أو علما مشتبها به أو باطلا لا شكّ فيه. وإذا أردنا أن نذهب أبعد من ذلك في وصف عملية التجدد فإننا سنقول: إنه لن

---

[1]- ابن وهب الكاتب، البرهان في وجوه البيان، ص58.

[2]- محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، ص 37.

يتوقف عند الحد المرسوم آنفا، بل سيستمرّ وذلك بتحوّل بيانا الاعتبار والاعتقاد المتجدّدين بدورهما إلى بيانا العبارة والكتاب وهكذا دواليك إلى ما لا نهاية.

يحق لنا بعد كل ما قيل حول البيان عند ابن وهب وكيفية تناوله له، أن نتساءل عن المفهوم العام الذي ينطوي عليه، أو بتعبير آخر، ماذا يريد ابن وهب إظهاره بتقسيمه البيان إلى أربعة وجوه، ثمّ ترتيبها بطريقة مخصوصة تجعل بعضها وليد البعض الآخر ونتيجة عنها بدءا من بيان الاعتبار وصولا إلى بيان الكتاب، ثمّ التوسّع فيها بتخصيص باب مستقل لكل واحد منها؟

قبل الإجابة عن هذه الأسئلة سنطرح أسئلة أخرى، لا تبدو للوهلة الأولى ذات علاقة بما نحن فيه من موضوع البحث في البيان عند ابن وهب بل تبدو خارجة عن نطاقه، وهي: كيف يتشكّل العلم والمعرفة، وكيف يتطوّران عند الإنسان؟ أو بتعبير آخر: كيف توصّلنا في وقتنا الرّاهن إلى هذا الزّخم الهائل من المعارف والعلوم التي لا تعدّ ولا تحصى؟ سنجيب عن السّؤالين بطرح سؤال آخر هو الآتي: ألا يمكن عدّ كتاب "البرهان في وجوه البيان" مظهرا من بين مظاهر نشاط الفكر الإنساني الذي يحاول الإجابة عن أسئلة من مثل السّؤالين السّابقين بخصوص فهم آليات اكتساب المعرفة وتطويرها عند الإنسان؟

يقول محمد العمري في هذا الصّدد:"إنّ عمل ابن وهب أقرب إلى نظرية في المعرفة"[1]. ويقول الجابري في السياق نفسه:" إذا نحن عدنا الآن وألقينا عليها[أي وجوه البيان] نظرة عامة من منظور تركيبي فإنّنا سنجد أنفسنا إزاء مشروع لنظرية بيانية في المعرفة"[2]. أو هي بتعبير آخر"طريقة في اكتساب المعرفة وتصنيفها من حيث درجات اليقين فيها"[3]ويضيف في موضع آخر على سبيل التأكيد:"[...] يتعلّـق الأمر إذن بنظرية في المعرفة البيانية على جميع المستويات"[4]. ويذهب صاحب الرأيين الأخيرين أبعد من ذلك

---

[1]- محمد العمري، البلاغة العربية أصولها وامتداداتها، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء- بيروت، 1999، ص 213.

[2]- محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، ص 37.

[3]- م.ن، ص 38 .

[4]- م.ن، ص.ن .

كله عندما جعل وجوه البيان التي قال بها صاحب البرهان هي نفسها تجليات العقل حيث يقول:" العقل والبيان، إذن، مقوّمان للإنسان، متكاملان ومتداخلان، ومن هنا ستكون "وجوه البيان" هي نفسها تجليات العقل ومظاهر نشاطه"[1].

هكذا نخلص إذن إلى القول إن وجوه البيان عند ابن وهب ما هي، في آخر الأمر، إلا محاولة لوضع نظرية في المعرفة واستجلاء لطرق اكتسابها، وننتقل فيما يلي إلى محاولة ربط "البرهان في وجوه البيان" بـــ "البيان والتبيين".

أشرنا فيما مضى إلى أن الكتاب الأول مرتبط ارتباطا وثيقا بالكتاب الثاني، ومتأثر به أشدّ التأثّر. فهل يعني ذلك أن ما قام به ابن وهب في موضوع البيان ما هو إلا إعادة لما جاء به الجاحظ وتكرار له، رغم تأكيده صراحة أنه ألّف كتابه على سبيل معارضة كيفية تناول الجاحظ البيان؟ إنّ القيام بعملية مقارنة بسيطة بين المكوّنات الأساسية للبيان عند الجاحظ وابن وهب ستكشف أن معظم ما تحدّث به الثاني هو نفس ما جاء به الأوّل الذي يقول شارحا :" وجميع أصناف الدلالات على المعاني من لفظ وغير لفظ خمسة أشياء لا تنقص ولا تزيد، أولها: اللفظ، ثم الإشارة، ثم العقد، ثم الخط، ثم الحال، وتسمى نصبة. والنصبة هي الحال الدالة "[2]. وأصناف الدّلالات عند الجاحظ ليست سوى مكوّنات البيان المركزية وأقسامه الأساسية، حيث يقول في واحد من النصوص المعالجة لموضوع البيان في كتابه "الحيوان":" وجُعل البيان على أربعة أقسام: لفظ وخطّ وعقد وإشارة. وجُعل بيان الدّليل الذي لا يستدلّ (أي النّصبة) تمكينه المستدلّ من نفسه [...] فالأجسام الخرس الصّامتة، ناطقة من جهة الدّلالة [...] كما خبّر الهزال وكسوف اللّون، عن سوء الحال، وكما ينطق السّمن وحسن النّظرة، عن حسن الحال"[3].

---

[1]- محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، ص34 .

[2]- أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، البيان والتّبيين، حقّقه وقدّم له: فوزي عطوي، مكتبة الطّلاب وشـــركة الكتـــاب اللّبناني، بيروت، 1968، ج1، ص 55.

[3]- الجاحظ، الحيوان، تحقيق وشرح: عبد السلام محمد هارون، ط2، ج1، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلـــبي وأولاده، مصر، 1965، ص 34.

يبدو من الواضح في النّصين الآنف ذكرهما أن معظم وجوه البيان عند ابن وهب هي نفسها أقسام البيان عند الجاحظ*؛ فبيان الاعتبار يقابله بيان النّصبة أو الحال الدّالة عند الجاحظ، وبيان العبارة يقابله البيان باللّفظ، أمّا بيان الكتاب فيقابله البيان بالخطّ. ليبقى من ذلك كله، في هذه المرحلة الأوّلية من البحث، بيان الاعتقاد بدون مقابل عند الجاحظ، وبيان الإشارة والعقد بدون مقابل أيضا عند ابن وهب.

لن تتوقف عملية نهل ابن وهب لأفكاره حول البيان من " البيان والتّبيين" عند ذلك الحدّ؛ حدّ نقل معظم المفاهيم المركزية التي أرسى بها وبفضلها معالم نظريته في المعرفة، بل سيستمر في عمليّة النّهل التي ستظهر بشكل جلي عندما يصل إلى الكلام عن الخطابة، فقد " ذكر نعوت الخطابة وخصائص أساليبها متأثّرا أشدّ التأثّر بما كتبه الجاحظ في بيانه، حتى يمكن أن يُردّ الكلام من ص 95 إلى ص 113 إلى مواضعه من كلام الجاحظ عبارة عبارة"[1]. ليس هذا وحسب، بل سنجد حضورا فعليا لنظريته في المعرفة التي أسّسها بصفة أقرب ما تكون إلى التّامة على أقسام البيان عند الجاحظ في بعض صفحات كتاب "البيان والتّبيين"[2]، فــ"يمكن في هذا الصّدد أن نقارن بين مكوّنات البيان عند ابن وهب [...] وبين النّص التالي الذي أورده الجاحظ في البيان والتّبيين:" وكان يقال: أوّل العلم الصّمت والثّاني الاستماع، والثّالث الحفظ، والرّابع العمل به والخامس نشره". إن مراحل العمليّة العلميّة هي نفسها أبواب البيان عند ابن وهب مع قليل من التّأويل[3]:

الجاحظ	الصمت + الاستماع	الحفظ+ العمل	النّـــــــشر
ابن وهب	= 1. الاعتبار	= 2. الاعتقاد	=3.العبارة.4.الكتاب

*- ينظر بهذا الصّدد: محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، ص34. ينظر أيضا: بدوي طبانة، البيان العربي: دراســـة في تطور الفكرة البلاغية عند العرب ومناهجها ومصادرها الكبرى، ط3، مكتبة الأنجلو مصرية، مصر، 1962، ص ص 80-81.

[1]- شوقي ضيف، البلاغة تطور وتاريخ، ط6، دار المعارف، القاهرة، 1983، ص 101.

[2]- ينظر: الجاحظ، البيان والتّبيين، ج2، ص: 314-381

[3]- محمد العمري، البلاغة العربية أصولها وامتداداتها، ص 196.

السؤال الذي يفرض نفسه، بعد إظهار تأثر ابن وهب بكتاب "البيان والتّبيين" والكشف عن استمداده للكثير من المادة الفكرية الموجودة فيه، هو: هل بيان ابن وهب هو نفسه بيان الجاحظ؟

لا يمكن في هذه المرحلة التّمهيدية من البحث، وقبل التّعرض للبيان عند الجاحظ بالوصف والتحليل، أن نجازف بالرّد عن مثل هذه الأسئلة والإجابة عنها. لذا سنكتفي، في هذا المقام، بالإشارة فقط إلى بعض من آراء الغير التي توحي بأنّ ظاهر البيان عند الرّجلين يكاد يكون واحدا، إلا أن جوهره عندهما يختلف اختلافا واضحا، بحيث ســـ"يستعيد ابن وهب تصنيف الجاحظ للبيان ولكنه لا يأخذه كما هو بل سيعيد تنظيم عناصره"[1] وسيخصّص "مقدمة البرهان وجوهرها للحديث عن العقل والتّنويه به مبيّنا الغريزي منه والمكتسب. وهذا وحده كافٍ لبيان اختلاف إستراتيجيتي هذين المؤلّفين".[2]

إذا نحن سلّمنا الآن بما آلت إليه طينة البيان وفق منظور ابن وهب الكاتب مكتفين بالقول بأن كيفية تشكيلها توحي بأنها نظرية في المعرفة، وإذا سلّمنا أيضا أن معظم تلك الطينة في مادتها الخام مستمدّة من عند الجاحظ ومأخوذة من "البيان والتّبيين"، وإذا افترضنا كذلك، بالاستناد على آراء كل من محمد العمري والجابري، أن طريقة تشكيلها ثم إخراجها في هيئتها النّهائية عند ابن وهب تختلف عن الهيئة التي أعطاها إياها الجاحظ، وإذا أضفنا إلى كل ذلك إمكانية تأثّر الجاحظ بكيفية تناول علماء الأصول البيان، وافتراض اعتماده على بعض المعاني التي وضعها هؤلاء، رغم كل هذه الافتراضات، ثمة سّؤال يظلّ عالقا، نظنّ أنّه سيكون سؤالا مركزيّا لتوسيع هذا البحث، هو بكل بساطة : ماذا يمثّل البيان وفق تناول الجاحظ له في مؤلفاته عامة وفي كتابيه "البيان والتّبيين" و"الحيوان" بشكل خاص؟ هذا ما ستحاول صفحات البحث الآتية أن تجيب عنه، وستكون البداية بعرض وتحليل مختلف آراء الباحثين السّاعية للإجابة عن السؤال السابق.

---

[1]- محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، ص 34.

[2]- محمد العمري البلاغة العربية أصولها وامتداداها، ص 211.

المبحث الـــــرابع: بيان الجاحظ في الدراسات الحديثة:

من المستوى الفني للعلامة اللغوية إلى العلامة مطلقا.

يعد البحث في مصطلح البيان الذي كثر ذكره في مؤلفات الجاحظ، وفي سياقات متنوعة منها، من أهم المداخل التي ستمكننا من ولوج ما يمكن اعتباره تفكيرا حول العلامة، حول تصنيفاتها، وآلية اشتغالها. إذ إن معظم الآراء التي تسنى لنا الاطّلاع عليها، والتي ظهرت قبل أو بعد شيوع السيميائيات في الوطن العربي، قد أظهرت ثراء هذا المصطلح بالمعاني التي شملت، فيما يبدو، أغلب المعاني المستعرضة فيما تقدم ذكره من البحث.

وقد أكد الجاحظ، في أكثر من مناسبة، على مدى ثراء مصطلح البيان بالمعاني؛ معان تحيل لا على اللغة الطبيعية بمستوييها العادي والفني فقط، بل تتعداهما لتحيل على كل الأشياء الدالة أكان ذلك من منظور المرسل أو المتلقي. فالبيان عنده، بصفة مبدئية وعامة، عبارة عن "اسم جامع لكل شيء كشف لك قناع المعنى وهتك الحجب دون الضمير"[1]. أو كما يقول في موضع آخر:" فبأي شيء بلغت الإفهام وأوضحت عن المعنى فذلك هو البيان في ذلك الموضع"[2]. أو قولــه حينما أراد أن يوسّع من مدلول البيان إلى حدوده القصوى، وتشبيه كل الأشياء الدالة بالإنسان المبين بنطق لسانــه وإشارات جوارحه:"ومتى دلّ الشيء على معنى فقد أخبر عنه وإن كان صامتا وأشار إليه وإن كان ساكنا"[3].

أقل ما يمكن التعليق به على هذه النصوص، زيادة على الإشارات السالفة الذكر، هو القول بأن مصطلح البيان عند الجاحظ يشمل كل الممارسات الدالة، وذلك من دون الاكتراث بجنس الشيء الدال أو نوعه، أو كما يسميه الجاحظ "جنس الدليل"[4]، ومن دون

[1]- البيان والتّبيين، ج1، ص 76.

[2]- م. ن، ص 55.

[3]- م.ن، ص 58.

[4]- م.ن، ص 54.

أخذ شرط توفر القصدية الإبلاغية أو عدم توفرها بعين الاعتبار أيضا. وهذا ما تسعى الصفحات الآتية من هذا البحث لتوضيحه وتأكيده.

لعله من المفيد، قبل التعرض لأهم الآراء التي حاول أصحابها فيها حصر مختلف المعاني المشكّلة لمفهوم البيان عند الجاحظ، وبعد الإحاطة بها إحاطة مبدئية، أن نسترجع، هاهنا، بعض ما افترضناه سابقا، ونوضح الطريقة التي يمكن أن يتأثر عبرها الجاحظ بكيفية معالجة رجال الأصول للبيان، وخاصة ما تعلّق منها بمعالجة الشافعي للمصطلح في مؤلفه "الرسالة". فرغم اعتقادنا بحصول ذلك التأثر فإننا نعتقد، في الوقت نفسه، أنه تأثر إيجابي وبناء، وليس تحصيل حاصل، إذ تبدو تلك المعالجة بمثابة مصدر ملهم لأبي عثمان، الذي سيخرج المصطلح من الإطار الضّيق الذي وضعه فيه الأصوليون؛ الذين جعلوه مرتبطا، فقط، بالنص القرآني والسنة بأنواعها، إلى مستوى أرحب وأوسع؛ مستوى يجعل فيه البيان كائنا في الإنسان الذي ينطق ويبين عن حاجاته وأحاسيسه وخلجات نفسه، ليس بلسانه فقط، بل سينطق أيضا بإشارات جوارحه، وبلباسه وهيئاته وأحواله المختلفة. وهو كائن أيضا في الكون الناطق، حسب الجاحظ، بأجرامه ونباته وحيوانه. إنه يرى أن كل شيء بيان. أو كما يقول إدريس بلمليح :" رؤية العالم عند أبي عثمان رؤية بيانية"[1].

يبدو أن التوسيع من مدلول البيان بهذه الشاكلة، كان نتيجة تغيير الجاحظ لمركز الاهتمام وزاوية النظر. فلئن كان الشغل الشاغل للأصولي هو تحديد وضبط الوسائل البيانية التي ينبثق عبرها الحكم الشرعي، الذي يعد عنده الغاية والهدف، فإن الجاحظ قد عمّم، أولا، تلك الوسائل ووسّع من مجالات اشتغالها، وخاصة ما تعلّق منها بالوسائل غير اللغوية، من مثل: البيان بالقول، البيان بالفعل، البيان بالتقرير، البيان بالإشارة، والبيان بالترك، بجعلها غير مرتبطة بالرسول (ص) لكن بالإنسان المبين عامة. ثم نقل، ثانيا، مركز الاهتمام، الذي كان يقتصر عند الأصوليين على دلالة تلك الوسائل على حكم من الأحكام الشرعية، ليشمل عنده المعنى عامة.

---

[1]- إدريس بلمليح، الرؤية البيانية عند الجاحظ، ط1، دار الثقافة، المغرب، 1984، ص 45.

وإذا عدنا الآن للحديث عن مختلف الآراء التي تعرض أصحابها فيها لبيان الجاحظ بالدرس والتحليل، فيمكن تقسيمها، بشكل عام، إلى ثلاث مجموعات كبرى، على أساس كون كل مجموعة تنحو بمصطلح البيان منحى مغايرا لمنحى المجموعتين الأخريتين. وتشمل المجموعة الأولى، التي سنستهل بها حديثنا، على الآراء التي تم فيها تقليص مجال البيان الجاحظي، وذلك بحصر اشتغاله في حدود اللغة فقط، وتحديدا في مستواها الفني.

ويبدو أن أغلب الآراء التي تحصر بيان الجاحظ في مستواه البلاغي تدخل ضمن دراسات تحاول العودة بالمصطلحات البلاغية، بعد أن تمّ تقعيدها وضبط مفاهيمها، إلى مواضع ورودها في مؤلفات أبي عثمان، بهدف إبراز دور الرجل الرائد في التأسيس لعلم البلاغة بشكل عام، وفرع البيان المشتمل على أساليب التشبيه والمجاز والكناية بشكل خاص.

من الدراسات التي نجد فيها تلك الآراء، الدراسة التي قام بها فوزي السيد عبد ربه الموسومة "المقاييس البلاغية عند الجاحظ في البيان والتبيين"، حيث يقول مؤكّدا:"إن البيان الذي قصد إليه الجاحظ وعناه في كتابه، وأدار حوله مسائله هو: القدرة على الإبانة والكشف عمّا في النفس، والإفصاح عمّا في الضمير بطريق اللسان والألفاظ"[1]، ليضيف في موضع آخر:"وواضح أن هذه الدلالات (النصبة، الإشارة، والعقد)– عدا دلالتي الخط واللفظ– لا يمكن أن تعد في البيان إذ إن البيان أدب وتعبير قبل كل شيء"[2]، ليقول في الأخير مستنتجا:"ومما سبق عرضه نستطيع أن ندرك بوضوح أن معنى البيان– عند الجاحظ– محدد وواضح، وهو الإبانة عمّا في النفس من المعاني والأغراض عن طريق اللسان، مع حسن عرضها في المعارض الزاهية، ليكون البيان أكثر حمدا وأحلى جنى"[3].

---

[1]- فوزي السّيد عبد ربه، المقاييس البلاغية عند الجاحظ في البيان والتّبيين، مكتبة الأنجلو مصرية، القاهرة، 2005، ص122.

[2]- م. ن، ص 124.

[3]- م.ن، ص 126.

ولعل ولوج الدراسة السابقة ومثيلاتها المدونة الجاحظية بمفهوم جاهز ومحدد للبيان، وعده، في الآن نفسه، أداة إجرائية وموضوعا لها، جعلها تستبعد عن مركز اهتماماتها كل ما لا يتوافق مع قالبه البلاغي، وهو ما أفضى إلى تجاهلها، أو بالأحرى عدم انتباهها للأبعاد السيميائية الهامة التي اكتسبها المفهوم عند الجاحظ.

ولئن ذهب أصحاب الآراء التي تم التمثيل لها آنفا، إلى حصر البيان عند الجاحظ في مفهومه البلاغي، فإن الآراء المصنفة ضمن المجموعة الثانية قد حاولت الإحاطة بمفهومه العام، وسعت للخروج من مؤلفات أبي عثمان بفكرة جامعة له ومحددة عنه، آخذة في ذلك تفرعاته الكثيرة وتشعباته المختلفة بعين الاعتبار. فمن الآراء التي نصادفها في هذا الإطار، رأي بدوي طبانة، الذي ذهب، بعد أن أشار إلى عدم إمكانية عد دلالات الإشارة والعقد والنصبة ضمن البيان الأدبي (المفهوم البلاغي) الكامن فقط في دلالتي اللفظ والكتابة، إلى أن الجاحظ في الباب الذي خصّصه لهذا الغرض من كتابه " البيان والتبيين" "لا يقصر البيان على فن التعبير القولي أو التعبير الكتابي؛ أي لا يخصّه بالعبارة، بل يدرسه في مقدّمة الباب بمعناه الأوسع؛ معنى الكشف والإظهار والإبانة [...] فالبيان على هذا هو الدلالة بأنواعها"[1]. ما ينتج عنه، حسب طبانة دائما، أن "مفهوم "البيان" أعم من مفهوم "البلاغة" "[2].

من الآراء التي تدخل ضمن الإطار السابق، ما نجده في الدراسة الموسومة "مفاهيم الجمالية والنقد في أدب الجاحظ" لميشال عاصي الذي تبدو عباراته، حين خاض في تحديد مفهوم البيان الجاحظي، أكثر دقة ووضوحا من تلك التي وصف بها بدوي طبانة المفهوم ذاته. فبعد أن بيّن أن لفظة "بيان" هي من أكثر الألفاظ شيوعا في مؤلفات أبي عثمان، وأنها من أهم ما ورد إطلاقا على لسانه[3]، حصر معناه في مفهومين اثنين: عام وخاص. ويقول بخصوص المفهوم العام:" أما في مفهومها العام فتشير لفظة "بيان" إلى واقع التعبير

[1]- بدوي طبانة، البيان العربي، ص ص 68- 69.

[2]- م.ن، ص 71.

[3]- ينظر: ميشال عاصي، مفاهيم الجمالية و النقد في أدب الجاحظ، ط2، مؤسسة نوفل، بيروت، 1981، ص 40.

عن معنى من المعاني بلغة ليست بالضرورة هي لغة الكلام، لكنها تتسع لتحيط بجميع وسائل التعبير الممكنة"[1]. أما المفهوم الخاص فيقول عنه:" غير أن الجاحظ غالبا ما يستعمل لفظ "البيان" للدلالة على بلاغة التعبير بلغة الكلام المقول أو المدون وحدها [...] ومن هنا فإن المعنى الخاص لمفهوم البيان يقتصر عنده على هذا المدلول وحده دون غيره. ويصبح هكذا مرادفا للفظة بلاغة "[2]. ليخلص ميشال عاصي في الأخير إلى أن بلاغة الكلمة عند الجاحظ تسمى مجازا البيان؛ وهو ما يعني تسمية الجزء باسم الكل[3].

واضح مما تقدم، رغم اختلاف التعابير التي وصف بها طبانة وعاصي بيان الجاحظ، أنهما يتّفقان على أنّه يشغل مجالا واسعا يشمل البلاغة ويتعدّاها في الآن نفسه، مجال عُبّر عنه بالكشف والإظهار والإبانة تارة، وبجميع وسائل التعبير الممكنة تارة أخرى. ويمكن أن نضيف، في هذا الصّدد ، تعابير أخرى شبيهة بتلك التي مرت معنا، ومنها عبارة حلمي خليل الذي يقول:" مصطلح البيان عند الجاحظ هو مصطلح جامع، يجمع كل طرق الاتصال ووسائل التعبير في المجتمع"[4]. ومنها أيضا عبارات محمد كريم الكوّاز الذي استعان بأداة الاستدراك قائلا:" ولكن (البيان) كما يفهمه الجاحظ، وكما يريد تعريف الناس به، ليس الفصاحة وما تقوم به من طلاقة اللّسان وجزالة الألفاظ بل إنه أيضا الكشف عن المعنى [...] وقد يتمّ تلقّي المعنى بدون ألفاظ، بالإشارة أو غيرها"[5].

ليس قصدنا من وراء إيراد الآراء والتعابير التي تجمع على أنّ البيان في مفهومه العام، عند أبي عثمان، بمثابة تسمية جامعة لكلّ الوسائل التواصلية الممكنة في المجتمع، هو التّسليم بعدم وجود آراء وقراءات أخرى ينحو فيها أصحابها منحا مغايرا للمفهوم السّالف ذكره، ذلك لأننا سنصادف، في هذا السّياق مثلا، دراسة لمحمد الصغير بناني موسومة "النظريات اللّسانية والبلاغية والأدبية عند الجاحظ من خلال البيان والتّبيين"، خلص فيها،

1- ميشال عاصي، مفاهيم الجمالية و النقد في أدب الجاحظ، ص 40 .

2- م.ن ، ص 42.

3- م.ن، ص.ن .

4- حلمي خليل، دراسات في اللسانيات التطبيقية، دار المعرفة الجامعية، مصر، 2000، ص 159.

5- محمد كريم الكوّاز، أبحاث في بلاغة القرآن الكريم، ص ص 36-37.

حينما حاول الكشف عن مفهوم البيان في مستواه العام ومستوياته الفرعية، التي تمثّلها أقسام البيان الخمسة (يسميها بناني المنازل الخمس)، إلى ازدواجية المعنى في المستويين. فأمّا المستوى العام فيتجاذبه معنيان: معنى ظاهر حقيقي غير مقصود، يعبّر عن نظام لساني*، ومعنى خفي يحيل على نظام فلسفي مجازي، هو بمثابة نظرية عامة للمعرفة كانت متداولة، كما يقول، في الأوساط الكلامية، وموجودة عند صاحب "البيان والتّبيين"[1]. وقد عبّر بناني عن وجودها عنده بقوله :"للجاحظ نظرية عامة في الكلام، بل إنّ الأبعاد التي يرسمها لها تتجاوز الحدود المجرّدة للكلام لتشمل في طيّاتها مذهبا فلسفيا للمعرفة"[2].

ستمتدّ ازدواجية المعنى حسب بناني لتشمل المستويات الخاصة للبيان، وقد حاولنا تلخيص بعض مما قاله بخصوص معانيها إن على مستوى النّظام اللّساني أو على مستوى النّظام الفلسفي الميتافيزيقي في الجدول الآتي[3] الذي نرتّب فيه المنازل وفق الترتيب الذي جاءت عليه في الدّراسة.

الرقم	اسم المنزلة	معانيها في النّظام اللّساني	معانيها في النّظام الفلسفي الميتافيزيقي
01	**النصبة**	الوضعية التي تكون عليها الأجسام، بحيث سيُتوصل عبر وضعيتها تلك إلى استخراج المعنى الكامن فيها. معنى بدون لفظ وجسم بدون روح.	السموات والأرض قبل أن تنفخ فيها الرّوح أو تبعث فيها الحياة.

* - يدخل بناني ضمن النظام اللّساني الذي قال به، إلى جانب منزلة اللفظ المعبّرة حقيقة عن هذا النّظام، بقية المنازل الأخرى من خط وإشارة وعقد ونصبة؛ أي أن هذا النّظام يشتمل على أنساق تواصلية دالة أخرى.

[1]- ينظر: محمد الصغير بناني، النظريات اللّسانية والبلاغية والأدبية عند الجاحظ من خلال البيان والتّبيين، ط1، دار الحداثة للطباعة والنّشر والتوزيع، بيروت، 1986، ص: 55- 56- 78 .

[2]- م.ن، ص 68.

[3]- ينظر: م.ن، من ص 77 إلى ص 88.

02	**الخط**	التعبير عن المعاني بواسطة الحروف التي يُعتمد فيها على الحبر أو ما يقوم مقامه	رمــزا للقلم الذي أقسم به الله ورمزا للكتاب المحفوظ. وللصّور التي أعطاها للمخلوقات، والأرواح التي نفخها فيها.
03	**العقد**	يراوح بناني في هذه المترلة بين القول بأنه مجرد حساب، والقول بأنه مجموع الرموز التجريدية. لينتهي في الأخير إلى القول بأنه، بشكل عام، نظام من الأنظمة الدّالة أو وسيلة من وسائل التعبير.	العقـــــــــل
04	**الإشارة**	حركة مختصرة كرفع السّيف، وتحريك الحاجبين، تُجعل كعلامة على معنى واحد أو معان كثيرة.	مرادفة للوحي أو ما في معناه.
05	**اللفظ**	اللّغة الطبيعية المُعتمد فيها على الصّوت المقطّع في الهواء.	العالم الصغير أو العالم النهائي

رغم الملاحظات النقدية الممكن توجيهها لطريقة تعرّض بناني لبيان الجاحظ، وخاصة ما تعلّق منها بالمستويات الخاصة؛ بدءا من كيفية ترتيبه للمنازل الخمس، التي سنتعرض لها لاحقا، ثم توقف محاولته في إيجاد علاقات رابطة بين مختلف تلك المنازل عند حدود العقد، بعد أن قال:" إن الخط بالنسبة للنصبة كالروح بالنسبة للبدن"[1]، والعقد مترلة ثالثة بعد الجسم والروح تنعقد فيها الطباع بعد التقاء الروح بالبدن[2]، ثم تأرجح

[1]- محمد الصغير بناني، النظريات اللّسانية والبلاغية والأدبية عند الجاحظ من خلال البيان والتّبيين، ص 82.

[2]- ينظر: م.ن، ص84.

موقفه بعد ذلك، وهو يحاول ضبط معاني المنازل في وبين عدّة معاني؛ باستعماله الواو تارة، و"أو" التخيير تارة أخرى، وعدم استقراره في الأخير على معنى محدد يمكن اعتماده، رغم هذه الملاحظات، فإن بناني، استطاع، مع ما له من فضل سبق في ذلك، أن يصل إلى نتائج سيكون لها أثرها البالغ حينما نسعى لكشف المفاهيم العامة الممكن انطواء أقسام البيان عليها، لاسيما ما تعلّق منها بمفهوم العقد الذي قال بخصوصه بأنه لا يختلف عن العقل. كما يمكن عدّ بناني، زيادة على ما سبق، من الدّارسين الأوائل الذين قالوا صراحة باشتمال البيان عند الجاحظ على أبعاد سيميائية، وبيان ذلك قوله في مقدمة دراسته:"إن الجاحظ المتكلّم لا يقبل أن يحصر بلاغته في الدليل اللّساني، فهو يتناولها من خلال جميع دلائلها اللّسانية وغير اللّسانية وهي بهذا أقرب إلى علم السيميا sémiologie منها إلى اللّسانيات"[1].

ولعلّ سبب توقف بناني عند حدود تلك الإشارات، وعدم ظهور أي تفصيل لها على امتداد الفصول السبعة المشكّلة لدراسته، راجع أساسا، وذلك ما يبينه فهرس المصادر والمراجع، إلى عدم اعتماده فيها على مراجع في السيميائيات التي، يبدو، أنها لم تكتسح أقطار الوطن العربي و لم تنتشر في أوساطه الفكرية آنذاك.

تجرنا مسألة انتباه بناني للبعد السيميائي الموجود في بيان الجاحظ، إلى التعرّض لبعض الدراسات المصنّفة ضمن المجموعة الثالثة التي تتميز عن المجموعة الأولى والثانية باحتوائها على آراء يربط أصحابها فيها، بصفة صريحة، ذلك البيان بالسيميائيات، ومن ثمّ إمكانية فتح المجال واسعا لعدّ حديث أبي عثمان عن البيان حديثا عن العلامة إن من جانبها النظري العام، أو من حيث مختلف تجسداتها المعبّر عنها بحديثه عن أصناف الدلالات على المعاني[2]، أو كما يسميها، في مواضع أخرى أقسام البيان[3].

[1]- محمد الصغير بناني، النظريات اللّسانية والبلاغية والأدبية عند الجاحظ من خلال البيان والتّبيين، ص ص 11- 12.

[2]- ينظر: البيان والتّبيين، ج1، ص 55.

[3]- ينظر: الحيوان،ج1، ص: 33 – 35.

تجـــدر الإشارة بداية إلى وجود إمكانية ضمّ معظم آراء المجموعة الثانية إلى آراء المجموعة الثالثة الآتية؛ لكون تلك الآراء رغم عدم قول أصحابها فيها صراحـــة بالبعد السيميائي المهيمن على المفهوم العام للبيان، قد كشفت وأجمعت على أن البيان يحوي اللغة الطبيعيـــة بمستوييها العادي والبلاغي ويتعدّاهما إلى معان أخرى؛ معان عبروا عنها بعبارات مختلفة في ظاهرها، ومتّفقة في الجوهر. فثمـــة آراء يقول فيها أصحابها بأن تلك المعاني هي مثلا:" واقع التّعبير عن معنى من المعاني بلغة ليست بالضّرورة لغـــة الكلام، لكنها تتّسع لتحيط بجميع وسائل التعبير الممكنـــة"[1]، أو هي:" طرق الاتصال ووسائل التّعبير في المجتمع"[2]. أو هي، أيضا، الكشف عن المعنى الذي يمكن أن يتمّ تلقيـــه بدون ألفاظ عبر الإشارة أو غيرها.[3] وعليه فإنـــه يمكن أن نعدّ هذه النماذج ضمن طرق الإشارة إلى السيميائيات والتّعبير عنها من دون استعمال المصطلحات الحديثة الدقيقة الخاصة بها.

ولعل أهمّ الآراء[*] وأوّلها القائلة بوجود ما يمكن وصفه بتفكير في العلامة عند الجاحظ، ما نجده في دراسة إدريس بلمليح الموسومة " الرؤية البيانية عند الجاحظ من خلال البيان والتّبيين"، التي خصّص فيها فصلا كاملا للحديث عن أصناف الدلالات على المعاني التي عدّها، بشكل صريح، سيميائيات جاحظية[4]. زيادة على ذلك، حاول بلمليح عقد مقارنة بين حديث الجاحظ عن تلك الأصناف وما ورد عند فرديناند دي سوسور من كلام جعله يُصنَّف ضمن مؤسسي السيميولوجيا، ويقول بخصوص تلك المقارنة:" يعتبر الجاحظ العالم نظاما من الإشارات، ويعتبر سوسور بعض مظاهر الحياة الإنسانية الشّبيهة

---

[1]- ميشال عاصي، مفاهيم الجمالية والنقد في أدب الجاحظ، ص40.

[2]- حلمي خليل، دراسات في اللسانيات التطبيقية، ص 159.

[3]- ينظر:محمد كريم الكوّاز، أبحاث في بلاغة القرآن الكريم، ص ص 36-37.

[*]- نلفت انتباه القارئ ها هنا إلى دراسات أخرى ربط فيها أصحابها صراحة بيان الجاحظ بالسيميائيات. ينظر: عبد الحكيم راضي، الأبعاد الكلامية والفلسفية في الفكر البلاغي والنقدي عند الجاحظ، ط3، مكتبة الآداب، القاهرة، 2006، ص 89. ينظر أيضا: محمد العمري، البلاغة العربية أصولها وامتداداتها، ص 195.

[4]- ينظر: إدريس بلمليح، الرؤية البيانية عند الجاحظ، من ص 111 إلى ص 138.

باللّغة ذات نظام إشاري. يعتقد الجاحظ أنّ اللّفظ والخطّ والعقد والإشارة والنّصبة لدى الإنسان وسائل بيانية مختلفة المظهر، متشابهة الأصل والجوهر وهذا بالضبط مفهوم سوسور للسيميولوجيا"[1].

ما تجدر ملاحظته في الدراسة، هو ذلك العنوان الذي توّجت به؛ إذ يبدو أنّه نتيجة جامعة لمختلف النتائج التي توصّل إليها بلمليح حين حاول تحديد نوع الرؤية التي يرى الجاحظ على أساسها العالم.

إن نظرة متأنية في العنوان ستكشف عن انطوائه على دلالات عميقة تحيل بشكل مباشر إلى المجال الشاسع الذي يشغله البيان كما فهمه أبو عثمان، وتتيح إمكانية تعبير هذه الدلالات عمّا يمكن أن يكون فكرا سيميائيا أصيلا عنده، ونفترض تحقق ذلك إذا ما أخذنا بعين الاعتبار المزاوجة والتلاحم اللذين أحدثهما بلمليح بين مصطلح الرؤية[*] ومصطلح البيان من جهة، وبين هذين المصطلحين وشخص الجاحظ من جهة أخرى. وقد عبّر عن ذلك التلاحم في أكثر من موضع[2] ومن ذلك قوله :" إنّ العالم في نظر الجاحظ– رغم اختلاف مظاهره– يُعتبر نظاما إشاريا. إنّه ناطق بأجرامه ونباته وحيوانه. أي أنّ ضابط الرّؤية أو عاملها المشترك، الذي يجمع مكوّناتها المستقلّة استقلالا ذاتيا هو البيان. ومعنى هذا أنّ الدلالة في نظر أبي عثمان كيفما كان نوعها وشكلها الخارجي تعود في الأصل إلى اعتبارها نطقا"[3].

لعلنا لن نبالغ إن قلنا، بعد هذا العرض المختصر لأهم أفكار بلمليح الدّاخلة في المسار الذي اخترناه لبحثنا، إن كل شيء بيان وكل شيء دال في نظر الجاحظ.

---

[1]- إدريس بلمليح، الرؤية البيانية عند الجاحظ، ص 48.

[*]- يعني مصطلح الرؤية عند جورج لوكاتش György Lukács ولوسيان جولدمان Lucien Goldmann :" تصورا معيّنا للإنسان والطبيعة والوجود، يستطيع أن يحقّقه ويعبّر عنه في أعماله مفكّر أو أديب أو شاعر أو فيلسوف بمفرده، تبعا لشروط شخصية واجتماعية تعود في التّفسير الأخير إلى اعتبار هذا الفرد عبقرية فذة، عرفها تاريخ أمّة من الأمم، واعتبار رؤية العالم وعيا جماعيا عبّرت عنه هذه العبقرية في شكل من الأشكال الفكرية والأدبية". ينظر: م.ن، ص 11.

[2]- ينظر: م.ن، ص: 120– 133.

[3]- م.ن، ص ص 44- 45.

لئن تمكّن بلمليح من أن يكشف عن المجال الشاسع الذي يمكن أن ينطبق عليه مفهوم البيان؛ باستعماله مصطلح الرؤية كأداة إجرائية في عملية قراءة مؤلفات الجاحظ، فإنّ مراد العُرابي في دراسته الموسومة " أصناف الدلالة عند الجاحظ"، حاول النفاذ إلى البنية العميقة الكائنة في المفهوم؛ بضبط العناصر الجوهرية المشكّلة لها، والآلية التي تشتغل وفقها، وإظهار العلاقات الحاصلة فيما بينها. فخلص، في هذا الشأن، في الصفحات القليلة المخصّصة لذلك الغرض، إلى أن الدّليل* في نظرية البيان، كيان مشكل من ثلاثة عناصر هي: الدّليل كالخبر أو المعاينة؛ وهو الجانب الظاهر من العلامة، والمستدل عليه؛ وهو المعنى الخفي الباطن؛ أي الجانب الخفي من العلامة، والمستدل وهو العقل[1]. ليعقد، بعد ذلك، مقارنة بين الدّليل الجاحظي ومفهوم العلامة عند كل من دي سوسور وشارل ساندرس بورس. وتجدر الإشارة، ها هنا، إلى أنّ العُرابي قد انتبه إلى الشّبه الكبير الموجود بين عناصر الدّليل عند أبي عثمان وأبعاد العلامة عند بورس حيث يقول:" إنّ عملية الاستدلال عند أبي عثمان تشبه إلى حد كبير ما ذهب إليه الفيلسوف الأمريكي بيرس في تفسيره للعملية نفسها، وهي تقوم عند هذا الأخير على تشكيل ثلاثي يتألّف من: الممثل، الموضوع، المؤول الذي يلعب دورا مشابها لدور العقل إلى حد ما، وهو تصوّر للدلالة بكل أصنافها لفظية كانت أو غير لفظية"[2]. ويضيف في موضع آخر:" إنّ أبا عثمان في حديثه عن الاستدلال لم يقتصر على العلامة اللّفظية أو البصرية فقط، و إنما يستغرق تصوره للدّليل كل الدلائل الممكنة باختلاف أصنافها"[3].

---

*- يستعمل العرابي مصطلح الدّليل بمفهومين اثنين: باعتباره اسما مفردا لأصناف الدلالات التي قال بها الجاحظ والتي هي مجموع العناصر أو الأقسام المكّونة لمفهوم البيان من جهة، ويستعمله بمعنى أقرب منه إلى مفهوم العلامة عند دي سوسور؛ التي هي كيانا ذا وجهين: وجه دال وآخر مدلول. كما يستعمله بمعنى أقرب إلى مفهوم العلامة عند بورس التي هي كيان ثلاثي الأبعاد: ممثل، موضوع، ومؤول من جهة أخرى.

[1]- ينظر: مراد العُرابي، أصناف الدلالة عند الجاحظ: دراسة تحليلية مقارنة في ضوء علم اللّغة الحديث، مذكرة ماجستير، إشراف عمار ساسي، جامعة الجزائر، 2003-2004، 199 صفحة، ص 68.

[2]- م.ن، ص.ن.

[3]- م.ن، ص 69.

ما يمكن ملاحظته من الأقوال السابقة أن العُرابي انتقل فجأة من حديثه عن الدّليل عند الجاحظ والعلامة عند بورس إلى الحديث عن الاستدلال عند كليهما، وسبب ذلك، في رأينا، هو كون الأول (الممثل عند بورس، الدليل عند الجاحظ) الذي يحيل على ثان (الموضوع عند بورس، المستدل عليه عند الجاحظ) عبر ثالث (المؤول عند بورس، العقل المستدل عند الجاحظ) واحدا من الأنظمة الاستدلالية وإحدى آليات اشتغاله.

بعد إيراد هذه الحوصلة العامة عن أهمّ الآراء التي سعى أصحابها من خلالها لاستخراج مختلـــف المعاني المتضمنة داخل مصطلح البيان الذي تعدد وروده وتنوعت سياقاته في مؤلفات الجاحظ، نخلص إلى القول إنّه بدا من الواضح الآن أنّ البحث في كنه هذا المصطلح قديم قدم الدراسات المهتمة بالفكر التراثي العربي، التي عنت، إن بشكل جزئي أو كلي، بدراسة أعمال أبي عثمان وتحليلها، وإظهار مدى مساهمته في بلورة ذلك الفكر وتكوينه.

بدت نظرة بعض تلك الدراسات إلى مفهوم البيان محدودة، ومرد ذلك إما المفاهيم الإجرائية المعتمد عليها أثناء التّحليل، أو بسبب الأهداف المتوخاة، فكانت النظرة نتيجة ذلك من زاوية واحدة ومحدودة؛ حيث ركّزت جلّ اهتماماتها على واحد من العناصر البارزة المشكّلة للمفهوم وهو عنصر "اللّفظ"، الذي اهتمت اهتماما خاصا بمستواه البلاغي الذي سيتم حصره لاحقا، كما هو معلوم، في علوم ثلاثة هي: علم المعاني، علم البديع، وعلم البيان. وهو ما أدى، في بعض الأحيان، إلى عدّ محتويات هذا العلم الأخير، أي علم البيان، المكون الأساسي والوحيد لمفهوم "البيان" عند الجاحظ. وعن ذلك القصور نجم إهمال أو حتى فصل المجال السيميائي العام الذي وضع فيه أبو عثمان مفهومه ذاك.

على عكس الدراسات المشار إليها آنفا، ثمة دراسات كشفت، إلى جانب أخذها المستوى البلاغي للمصطلح بعين الاعتبار، أنّ هذا المستوى الأخير لا يعد إلاّ كدائرة بارزة داخل دائرة اللّفظ، التي تعدّ داخلة بدورها في الدائرة التي يتسع مجالها ليشمل جميع ما يمكن أن يكون سيميائيا، أو بتعبير آخر، يشمل جميع العلامات المحصورة عند الجاحظ في: اللفظ، الخط، الإشارة، العقد، والنصبة.

وإذا أردنا أن نجمل الآن كل ما قيل بخصوص مفهوم البيان عند الجاحظ، في عبارة مختصرة وجامعة، فلا يسعنا إلاّ أن نضم صوتنا إلى صوت حمادي صمود الذي يقول بخصوصه:"مفهوم البيان، عنده [أي عند الجاحظ]، يتدرج من "العلامية" مطلقا إلى العلامة اللّغوية بمستوييها العادي والأدبي"[1].

إضافة إلى النتائج المُتوصل إليها عبر محاولة تأصيل البحث، يبرز أمامنا من خلال ما سبقت دراسته، سبيلين منهجيين سيؤدي اعتمادهما، فيما يبدو، إلى القيام بمقاربة سيميائية لمفهوم البيان نعتقد بثرائها وعمقها. إذ تبيّن لنا أنّ تناول المصطلح قد يقع على مستويين اثنين: سطحي وعميق.

أمّا المستوى السّطحي، فنعني به إحصاء الأشياء التي يتجسد عبرها البيان؛ أي محاولة وضع خريطة مفصّلة لكل ما يمكن أن يكشف عن قناع المعنى، أو بتعبير آخر، لكل ما يمكن أن يكون علامة في نظر الجاحظ، الذي، رغم تأكيده، في أكثر من موضع، على أنّ البيان محصور في خمسة أشياء لا تنقص ولا تزيد هي: اللّفظ، الخط، الإشارة، العقد، والنصبة[2] فإنه يذهب، في مواضع أخرى، إلى فك هذا الحصر والتحديد عامدا إلى إزالتهما، ليصبح مفهوم البيان، على سبيل المثال لا الحصر، اسما جامعا لكل شيء كشف لك قناع المعنى[3]، أو هو الدلالة الظاهرة على المعنى الخفي[4]. وإذا ما أجرينا مقارنة بسيطة بين النّصوص المخصّصة لهذا الغرض، فإن أوّل ما سيطفو على السطح، هو مسألة وقوف أبي عثمان في تلك النصوص بين طرفي نقيض؛ فهو يحاول، في بعضها، التضييق من مجال البيان؛ بتحديد مكوناته وحصرها، ليطلق عنان مجاله في بعضها الآخر ليبلغ حدودا تتعدى بكثير مكوّناته الظّاهرة المصرّح بها؛ حدودا نتج عنها القول بأن " رؤية العالم عند أبي

---

[1]- حمادي صمود، التفكير البلاغي عند العرب أسسه وتطوره إلى القرن السادس (مشروع قراءة)، ط2، منشورات كلية الآداب منوبة، تونس، 1994، ص 157.

[2]- ينظر: البيان والتبيين، ج1، ص 55.

[3]- ينظر: م.ن، ص54.

[4]- ينظر: م.ن، ص.ن.

عثمان رؤية بيانية "[1]. وسينتج عنها، بالضرورة، ظهور علامات جديدة كاشفة بدورها عن المعاني دون أن يقوم الجاحظ بإقحامها داخل المكونات الصريحة للبيان، أو توضيح السّبل التي ستؤدي إلى إدخالها ضمن مفاهيم تلك المكوّنات.

أمام ذلك المعطى كيف يمكن التصرف مثلا أمام حديث الجاحظ عن الزّي واللّباس، وحمل العصا، والآثار المعمارية بأنواعها التي عدّها، جميعها، دلالات على المعاني؟ وإذا ما أردنا استبعاد الحكم السّابق القاضي بوقوف أبي عثمان إزاء مكونات البيان بين طرفي نقيض، فما البديل التأويلي الذي سيستعاد به الاتساق ويتم على أساسه إصلاح الخلل وإقرار المنطق المحدّد لأصناف الدلالات على المعاني في خمسة أشياء لا تنقص ولا تزيد من ناحية، دون إهمال العلامات الأخرى التي لا تتوافق أوصافها ومفاهيم تلك الدلالات من ناحية أخرى؟ وتبعا لذلك، ألا يمكن العثور في مؤلفات الجاحظ على نصوص تفلت فيها الدلالات الخمسة من معانيها الظاهرة الصريحة نحو معان عميقة مضمرة يتمّ من خلالها إدخال العلامات الأخرى ضمن مفاهيم مكونات البيان الخمسة الأساسية ؟

أما المستوى العميق فنعني به محاولة النفاذ إلى البنية أو التركيبة الباطنية الجوهرية الكامنة في البيان، ذلك لأن تسمية اللّفظ والخطّ والإشارة والعقد والنصبة باسمه، وعدّها أصنافا أساسية له، قد يقتضي وجود بنية واحدة مضمرة وثابتة تتكرر مع جميع تلك الأصناف. وسيكون وصف تلك البنية وضبط العلاقات الرابطة بين مكوّناتها بمثابة الإطار النظري العام الذي إن انطبقت أوصافه على شيء من أشياء العالم وتحقّقت شروطه فيه، أمكن تسمية ذلك الشيء باسم البيان، ومن ثمّ تكون إمكانية التعبير عمّا يمكن أن نطلق عليه اسم السيميائيات العامة عند الجاحظ واردة.

زيادة على ما سبق فإن النفاذ إلى تلك البنية سيفتح الباب على مصراعيه لإثارة أسئلة إشكالية أكثر اتساعا وعمقا، كونها ستتعلّق، هذه المرة، بجوهر البيان لا عند الجاحظ وحده بل عند جلّ أعلام الفكر العربي القديم سواء أكانوا رجال أصول أو فلاسفة أو

---

[1]- إدريس بلمليح، الرؤية البيانية عند الجاحظ، ص 45.

بلاغيين؛ أي أننا سنسعى على ضوء النتائج الحاصلة عن دراسة البنية العميقة الكامنة في أصناف الدلالات عند الجاحظ، لمحاولة قراءة المادة المستعصية في هذا الفصل، ذلك لأن اطّراد استعمال مصطلح البيان في بيئات فكرية مختلفة وحقب زمنية متباعدة ومنحه مفاهيم متنوعة وإثرائه بها، إن دلّ على شيء إنما يدل على وجود خيط سري رابط بين تلك المفاهيم، وقوة منطقية مانحة لطواعية الاستعمال وقابلية التأقلم مع تلك البيئات الفكرية.

الفصـــــــل الثاني:

البيان باعتبـــاره منهجا في الاستدلال

''تقوم الوظيفة السيميائية على جدلية الحضور والغياب. انطلاقا من هذه المقدمة البنيوية يمكن حلّ نظام العلامات بأكمله''.

(أمبرتو إيكو، السيميائيات وفلسفة اللغة، ترجمة: أحمد الصمعي، ط1، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2005، ص 63.)

المبحث الأول: المقدمات النظرية ومنطق العلاقات.

توطئـــة:

من جملة ما خلصنا إليه في الفصل السابق أنه إذا ما أردنا أن نعطي مصطلح البيان حقّه من الدّرس والتحليل، والخروج بالتالي بفكرة واضحة تنتظم فيها المسارات المتشعّبة التي يأخذها مفهوم هذا المصطلح كلما تقدّمت عملية قراءة مؤلفات أبي عثمان، فإنّ الإجراء المنهجي المناسب، حسب رأينا، هو النّظر إلى البيان من زاويتين: زاوية نحدّد بها جميع المكوّنات المشكّلة لمستواه السّطحي سواء أكانت صريحة أو ضمنية، وأخرى نحاول عبرها النفاذ إلى المنطق الداخلي المضمر الذي تشتغل وفقه تلك المكوّنات.

ارتأينا قبل البدء في دراسة البيان، كما هو محدد في الفقرة السابقة، أن نخصص هذا المبحث، كما يدلّ عليه عنوانه، لمحاولة وضع الأساس النّظري الذي سيمكّن من ربط المستوى العميق للبيان بالسيميائيات العامة أو بتعبير آخر بالاشتغال النظري للعلامة.

إضافة إلى الاستعانة بالمفاهيم الإجرائية التي تمنحها السيميائيات، خاصة ما تعلّق منها بتلك العائدة لنظرية العلامات عند بورس، فإنّ أهمّ الأشياء التي نستثمرها في هذا المبحث هي النتائج التي توصّل إليها مراد العُرابي في دراسته الموسومة: " أصناف الدلالات عند الجاحظ"، والتي يبدو أنها جدّ صالحة لمحاولة بلورة أفق وفهم جديدين يتمّ على أساسهما استغلال ما أمكن من الطاقة التأويلية الكامنة داخل النصوص القليلة التي خصّصها أبو عثمان للإشارة إلى المنطق الداخلي لمفهوم البيان.

رغم عمق الفكرة التي حاول العُرابي بلورتها بربطه الدّليل عند الجاحظ والعلامة عند بورس بالاستدلال، ورغم الأهمية القصوى التي تكتسيها الفكرة، إلاّ أن تعرّضه لها بصورة مقتضبة؛ حين خصص أقل من ثلاث صفحات للموضوع، حال دون توضيحها ومن ثمّ لا نجد عنده تبريرا لنظام التدرج المتّبع، ويظهر ذلك من خلال جملة المعطيات الآتية:

- تدرّجه بخصوص الجاحظ من البيان إلى الدّليل بمكوّناته الثلاثة ليصل في الأخير إلى الاستدلال.
- تدرّجه بخصوص بورس من العلامة بعناصرها الثلاثة إلى الاستدلال.
- عقد مقارنة بين عناصر الدّليل عند الجاحظ وعناصر العلامة عند بورس.
- خلوصه في الأخير إلى أن عملية الاستدلال هي نفسها عند كل من أبي عثمان وبورس.

إنّ البحث في مضامين المفاهيم السالف ذكرها، وتنظيم التدرّجات الحاصلة من بعضها إلى بعضها الآخر وكذا تبريرها، هو عموما ما سنحاول تركيز أغلب جهودنا عليه في هذا المبحث؛ أي أننا سنسعى لإتمام العمل الذي بدأه العُرابي وإثراء الإشارات الواردة فيه، من دون أن يفوتنا هاهنا التّنبيه إلى أنّ إتمام عمل العُرابي سوف لن يكون هدفا رئيسيا، بل ستصاحبه، في مبحث لاحق، محاولة التأكيد أن اشتغال البيان في مستواه العميق عند أبي عثمان لا يختلف عن الاشتغال النظري للعلامة. ومـــن أجـــل إيجاد أواصر الرّبط والتّحاور بين مكوّنات البيان كعنصر تراثي وفكرة العلامة كعنصر حداثي، ارتأينا أن تمرّ عملية الرّبط بالمحطات التّمتينية الآتية:
- البدء بالبحث في مفهوم الاستدلال.
- محاولة كشف التداخل الموجود بين مفهوم الاستدلال ومفهوم الدّليل.
- محاولة كشف التداخل الموجود بين مفهوم الاستدلال والعلامة.

1. الاستدلال والدليل:

يعد الاستدلال من أشد المواضيع تشعبا وأكثرها استعصاء على الضبط، وهو، زيادة على ذلك، من أكثر مواضيع بحث الفكر البشري التي مافتئت تثير اهتمام فلاسفته وعلمائه بدءا من الفكر اليوناني وصولا إلى أحدث النظريات المهتمة بسبل تطوير آليات اشتغال مختلف الصناعات المعتمدة على البرمجة والذكاء الاصطناعي. وهو مرتبط أشد الارتباط بأعقد المواضيع الفلسفية؛ ذلك لأن الحديث عن الاستدلال معناه الحديث عن العقل والإدراك وعملية اكتساب المعرفة والطرق المؤدية إليها، فهو في عمقه، كما أكّد الجابري،

فعل عقلي[1] وحضوره دائم في جميع الأنشطة العقلية والإدراكية، إذ "لا يخلو فعل إدراكي من استدلال مهما يكن المجال الإدراكي قريبا من النّشاط الحسي، ومهما يكن مألوفا، وحتى عندما تبدو بعض الأحداث توجد بالرّغم من عقلنا، وأن لا دور للذات في تشكيلها، فإن النشاط العقلي حاضر في تشكيلها"[2]. ثم إن موضوع الاستدلال سنجد له، إذا ما عدنا إلى الفكر العربي القديم، حضورا دائما ومكثّفا في المؤلفات الفقهية والبلاغية والمنطقية، سواء أكان حضوره ذاك حضورا علنيا وصريحا أو حضورا مقنعا ومضمرا؛ ذلك لأن الاستدلال، كما يقول عنه شكري المبخوت، عبارة تتصّل بجدول لغوي ثري من قبيل الدليل والدلالة واللزوم والاستنتاج والاستنباط والاقتضاء والبرهان والقياس والحجة[3].

أ.الاستدلال في سياق الانتقال:

أول الأمور المسترعية للانتباه كون الاستدلال من الألفاظ التي يوحي ظاهرها بتعدد معانيها؛ فهي تستعمل في سياقات للدلالة على الانتقال؛ انتقال من أشياء ظاهرة ومعلومة إلى أخرى مجهولة أو خفية. وتستعمل في سياقات أخرى للدلالة على عمليات البرهنة والتدليل. فإذا ما حاولنا، بناء على ما سبق، إيجاد مقابل للاستدلال في اللّغة الفرنسية مثلا، سيتبيّن لنا ما يلي:

– يترجم الاستدلال تارة بـــ inférence الذي يعـــني، في أبسط الأحوال، "استخلاص شيء من شيء آخر عبر قانون واع أو غير واع"[4]؛ أو هو كما جاء في "Le petit Larousse illustré" "عملية ذهنية ننتقل عبرها من حقيقة إلى أخرى"[5].

---

[1]- محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، ص 246.

[2]- بناصر البعـــزاتي، الاستدلال والبناء: بحث في خصائص العقلية العلمية، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1999، ص 237.

[3]- ينظر: شكري المبخوت، الاستدلال البلاغي، ص 18.

[4]- Dominique Maingueneau, Les termes clés de l'analyse du discours, édition Seuil, Paris, 1996, p49.

[5]- Le petit Larousse illustré, Larousse, paris, 2001, p 544 .

– يترجم الاستدلال، تارة أخرى، بعبارات من مثل " recherche de la preuve "[1] الذي يعني في العربية الحجاج والبرهنة.

– يترجم الفعل argumenter بمقابلات عربية من مثل: برهن، أقام الحجة، دلّل، استنتج واستدلّ[2].

– يترجم الفعل inférer بمقابلات عربية من مثل: استدلّ واستنتج.[3] وكما هو ملاحظ فإنّ الفعل "استدلّ"حاضر في المقابِلات العربية لكل من الفعلين: argumenter وinférer .

إضافة إلى تعريفي دومينيك مانجونو Dominique Maigueneau ومعجم لاروس المؤيدين لفكرة كون الاستدلال، بصفة عامة، انتقال الذهن من أشياء حاضرة إلى أخرى غائبة، ثمة تعريفات عديدة، رغم اختلاف طرائق تعبيرها عن معنى الاستدلال، تنحو نفس المنحى السّابق، إذ يقول شكري المبخوت:"الاستدلال باب واسع يكاد يرادف الانتقال من قول إلى قول على أساس وجود تلازم بينهما بصورة من الصور"[4].

لئن كان التعريف السابق موحيا باقتصار الاستدلال على الانتقال بين الأقوال عبر قاعدة، ومن ثمّ اقتصاره على اللّسان الطبيعي فقط، فإن المبخوت يستعين في مواضع أخرى، بأفكار باحثين آخرين وُسّع فيها مجال ممارسة الاستدلال، كما أُفصح فيها عن الشروط الواجب توفّرها لقيامه. إذ لن تقوم للاستدلال قائمة إلا بوجود عناصر ننطلق منها وعنصر نصل إليه وإجراء صريح أو غير صريح يمكّن من الانتقال[5]. ويبدو من الواضح هنا أنه زيادة على بقاء الانتقال باعتباره جوهرا للعملية الاستدلالية، فإنّ عدم تخصيص عناصر الانطلاق والوصول وعدم وصف طبيعتها يجعل منها عناصر عامة لا

---

[1]- محمد علي التهانوي، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تقديم وإشراف ومراجعة: رفيق العجم، تحقيق: علي دحروج وآخرون، ط1، ج1، مكتبة لبنان ناشرون، لبنان، 1996، ص 152.

[2]- سهيل ادريس، المنهل: قاموس فرنسي عربي، ط35، دار الآداب للنشر والتوزيع، بيروت، 2006، ص29.

[3]- م.ن، ص656.

[4]- شكري المبخوت، الاستدلال البلاغي، ص 162.

[5]- Voir: Jayez. J, L'inférence en langue naturelle, Hermes, Paris, 1988, p 15.

نقلا عن: شكري المبخوت، م.س، ص 19.

تنطبق على أقوال اللّغة الطبيعية فقط. ومن أجل توضيح شيء من طبيعة تلك العناصر وكذا الإجراءات التي تمكّن من الانتقال نستعين بكلام سمير عبده حينما يقول:" عملية الاستدلال لا تتمّ إلا بوجود الشروط الآتية:

1- موضوعات فيزيقية لها خصائص مميّزة تعتبر كمنبهات خارجية.

2- ناحية فيزيولوجية تتصل عادة بالحواس وأطراف الأعصاب التي تنقل الإحساسات إلى الدّماغ.

3- ناحية سيكولوجية تتصل بترجمة تلك الإحساسات وإعطائها المعاني اللاّزمة التي تتلاءم مع الشيء المدرك في مجال استدلالي معين"[1].

من بين الأمور التي يكشف عنها نص سمير عبده ارتكاز العملية الاستدلالية وتأسُّسها على توفّر الموضوعات الفيزيقية التي يتّسع معناها ليشمل كافة الأشياء التي تلتقطها حواس الإنسان الخمس، ليتمّ بعد عملية الالتقاط ترجمة تلك الموضوعات وإعطائها قيمة أو معنى بواسطة إعمال الفكر بشكل من الأشكال.

إذا ما استرجعنا كل ما قيل بخصوص الاستدلال لحد الآن، فإن أهم الأمور المسترعية للانتباه، هو التداخل الكبير الموجود بين الاستدلال والعلامة إن على مستوى المكوّنات أو على مستوى طريقة الاشتغال. ويبدو أن سبب التّداخل راجع أساسا إلى قوة التّلازم الموجود بينهما، تلازم يمكّن الواحد منهما من أن يكون لازما وملزوما باعتبار صاحبه. فالاستدلال،كما يقول صاحب تاج العروس، لن يكون إلا بالعلامات[2] التي لا تكون بدورها كذلك إلاّ بالاستدلال.

ب.الدليـــل:

ما يلفت الانتباه ويستدعي التوقف حقا هو إدراك الفكر التراثي العربي وانتباه الكثير من أعلامه إلى أواصر الرّبط القوية التي تجعل من الاستدلال والعلامة شيئين لا فكاك

---

[1]- سمير عبده، التحليل النفسي لقوة الاستدلال، ط1، دار علاء الدين، دمشق، 1994، ص ص 5-6.

[2]- ينظر: محمّد بن محمّد بن عبد الرزّاق الحسيني أبو الفيض، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق: مجموعة من المحققين، دار الهداية، د.م.ن، د.ت، ج1، ص 24.

بينهما. يقول التهانوي معرّفا الاستدلال:"هو دليل إذ لا معنى للدّليل إلا ما يلزم من العلم به العلم بالمدلول"[1]. أو هو:"النّظر في الدّليل سواء كان استدلالا من العلّة على المعلول أو من المعلول على العلّة"[2]. أو كما عرّفه في موضع آخر بقوله:" الاستدلال هو انتقال الذهن من الأثر إلى المؤثر وقيل بالعكس، وقيل مطلقا"[3].

زيادة على تأييد التّعريفين الأوّلين للفكرة التي نحن بصددها، من أن الاستدلال، كما هو مشار إليه في التعريف الثالث، هو انتقال الذهن من أشياء حاضرة إلى أخرى غائبة، فإن التهانوي وهو بصدد تعريف الاستدلال الذي هو فعل ونشاط عقليان، راح يعرّف عوضا عنه الدّليل الذي يتّسع مفهومه ليشمل جميع الأشياء الدالة على المعاني. فالدليل هو" أشياء العالم بوصفها علامات أو أمارات شاهدة على مدلولات غائبة"[4]. أو هو، كما يقول عنه الآمدي:" يعمّ [...] كل ما يقال له دليل، كان مفيدا للقطع أو الظّن؛ وسواء كان عقليا أو حسّيا، أو شرعيا أو عرفيا، أو قولا أو سكوتا، أو فعلا أو ترك فعل إلى غير ذلك"[5].

ويبدو، بناء على ما سبق، أن مفهوم الدّليل، الذي يعرفه التهانوي بنفس تعريف الدلالة[*]، يقابل مفهوم العلامة التي هي "شيء ما يحل محل شيء ما بالنسبة لشخص ما من زاوية ما"[6]. ويقول نصر حامد أبو زيد مشيرا إلى هذا التقابل:" يقابل مفهوم العلامة في

---

[1]- التهانوي، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ج1، ص 152.

[2]- م.ن، ص ن.

[3]- م.ن، ص ن.

[4]- محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، ص 38.

[5]- سيف الدين أبي الحسن علي بن أبي علي بن محمد الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، راجعها ودقّقها مجموعة من العلماء، دار الكتب العلمية، بيروت، 1983، ج3، ص34.

[*]- يقول التهانوي معرّفا الدلالة:" هي على ما اصطلح عليه أهل الميزان والأصول والعربية والمناظرة أن يكون الشيء بحاله يلزم من العلم به العلم بشيء آخر [...] والشيء الأول يسمى دالا والشيء الآخر يسمى مدلولا. والمطلوب بالشيئين ما يعمّ اللفظ وغيره". التهانوي، م.س، ص 787.

[6]- جيرار دولودال، بالتّعاون مع جوويل ريطوري، السيميائيات أو نظرية العلامات: مدخل إلى سيميوطيقا شارل س.بيرس، ترجمة وتقديم: عبد الرحمن بوعلي، ط1، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 2000، ص 67.

التراث مفهوم الدلالة، ولعل في نظرة المسلمين للعالم بوصفه دلالة على وجود الخالق- وهي نظرة يؤيدها القرآن- ما يؤكد تفسيرنا لمفهوم الدلالة في الفكر الإسلامي بما يوازي العلامة في المفهوم السيميوطيقي"[1].

لا يعني تعريف التهانوي للدليل المعوض لتعريف الاستدلال المطلوب في سياق بحثنا هذا، أنّ صاحب الكشّاف لا يميّز بين الاستدلال والدليل، بل أراد، فيما يبدو، بتعريفيه الأوّلين، أن يشير إلى جملة عناصر بالغة الدقة يمكن التعبير عنها وفق الشكل الآتي:

- إذا انتفى الدّليل انتفى معه الاستدلال، وإذا انتفى الاستدلال انتفى معه الدّليل.
- إذا وُجد الدّليل وُجد معه الاستدلال، وإذا وُجد الاستدلال وُجد معه الدّليل.
- تحيين الاستدلال وتحقّقه متوقف بالكامل على الدّليل، وتكوّن الدليل متوقف بالكامل على الاستدلال.
- إذا بدأت عملية الاستدلال بدأ معها، في اللّحظة نفسها، تكوّن الدليل، وإذا انتهت عملية الاستدلال انتهى معها، في اللّحظة نفسها، تكوّن الدّليل.
- إذا بدأ تكوّن الدّليل بدأت معه، في اللّحظة نفسها، عملية الاستدلال، وإذا انتهى تكوّن الدّليل انتهت معه، في اللّحظة نفسها، عملية الاستدلال.

ولعلّ أوجز التعابير التي تصف الأمور السابقة وأحسنها، التي تنمّ عن فهم عميق قول الجاحظ:" ومحال كون الفرع مع عدم الأصل، وكون الاستدلال مع عدم الدّليل، والعقل مضمّن بالدّليل، والدّليل مضمن بالعقل، ولا بدّ لكل واحد منهما من صاحب، وليس لإبطال أحدهما وجه مع إيجاب الآخر"[2].

يبدو من الواضح الآن أنّ قوة التّلازم الموجودة بين الاستدلال والدّليل تبلغ حدّ الالتباس؛ إذ إن تعريف أحدهما يؤدي حتما إلى تعريف الآخر. فهما، إضافة إلى إمكانية

---

[1]- نصر حامد أبو زيد، "العلامات في التراث: دراسة استكشافية"، أنظمة العلامات في اللغة والأدب والثقافة: مدخل إلى السيميوطيقا، إشراف: سيزا قاسم ونصر حامد أبو زيد، دار الياس العصرية، القاهرة، 1986، ص 78.

[2]- الجاحظ، الرسائل: الرسائل الكلامية – كشاف آثار الجاحظ، قدم لها وبوبها وشرحها: علي أبو ملحم، ط3، دار ومكتبة الهلال، بيروت، 1995، ص ص 128- 129.

عدهما وجهين لعملة واحدة ويتأثران ببعضهما البعض تأثرا كليا ومتبادلا، فإنّهما جدّ متشابهين في الوظيفة والمكوّنات وطريقة الاشتغال، فالدليل كما هو حال الاستدلال ثلاثي المكوّنات؛ مكوّنات يمكن استخراجها من تعريفات التهانوي وفق ما هو مبيّن في الجدول الآتي:

	عناصر الانطلاق	**الواسطة**	**عناصر الوصول**
التعريف الأول	الدليل	العلـــــم	المدلول
التعريف الثاني	العلة المعلول	النـــــظر	المعلول العلة
التعريف الثالث	الأثر المؤثر	الذهـــــن	المؤثر الأثر

أهم الأمور التي يكشف عنها الجدول، زيادة على إبراز المكونات الثلاثة للدليل واستجلائها، كشفه أن الواسطة التي تمكّن من الانتقال ما هي سوى الفكر المعبر عنه في التعريف الأول بمادته التي هي العلم، وفي التعريف الثاني بواحدة من وظائفه وهي النّظر، وفي التعريف الثالث بواحد من مرادفاته وهو الذهن.

ت.الاستدلال في سياق البرهنة:

بعدما تسنى لنا التأكّد من أن الاستدلال يستعمل في سياقات للدلالة على معنى الانتقال، ننتقل الآن إلى تعريفات أخرى تؤيّد الوجه الثّاني لاستعمال الاستدلال المتمثل في إحالته على معاني البرهنة والتّدليل.

إلى جانب ما أوردناه سابقا بهذا الخصوص، فإن أكثر التعريفات المتداولة، خاصة في المؤلّفات القديمة، هي كما ما يقول عنها شكري المبخوت:" الاستدلال على ما تفصح عنه الصّيغة في العربية طلب الدليل"[1]. وعلى هذا الأساس فإن الاستدلال عند ابن حزم

[1]- شكري المبخوت، الاستدلال البلاغي، ص 18.

الأندلسي مثلا هو :" طلب الدّليل من قبل معارف العقل ونتائجه"[1]. أو هو بصيغة أخرى " تقرير الدّليل لإثبات المدلول"[2]. أو كما ورد في كتاب الكليات:"الاستدلال لغة طلب الدليل ويطلق في العرف على إقامة الدّليل مطلقا"[3].

ثمة سؤال يفرض نفسه بعد إيراد جملة التعريفات السابقة هو: على ما نقيم الدّليل ولما نطلبه أو نطالب به؟

لعل الإجابة عن السؤال كامنة، أساسا، في المضمرات التي تنطوي عليها التعريفات السابقة؛ إذ إن طلب الدّليل وتقريره أو إقامته متوقفة، بالكامل وفي جميع الأحوال، على وجود مسبق أو لاحق لما يمكن التّعبير عنه عموما: بالنتيجة؛ نتيجة يمكن الخلوص إليها إمّا من دون الإفصاح عن السبل والوسائط (عناصر الانطلاق، المقدمات) التي أدّت إليها ومن ثم إضمارها، أو عن طريق ترتيب تلك السّبل والوسائط ترتيبا منطقيا متصفا بالدقة والصرامة اللّتين لا تتركان مجالا للثغرات والتناقضات. فترتيب السبل والوسائط، ومن ثمّ الإفصاح عنها بعد أو قبل النتيجة هو بعينه طلب الدّليل أو إقامته. فالاستدلال، في الأخير، كما هو وارد في معجم لغة الفقهاء هو" إقامة الدّليل على صحّة الدعوى"[4]؛ دون أن تفوت في هذا الموضع مسألة التّنبيه إلى أنّ الدّعوى التي نحن بصددها في هذا المقام أشمل وأوسع من الدّعوى الواردة في التعريف، فهي تشمل كل عناصر الوصول الخاصة بمختلف

1- أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، تقديم: إحسان عباس، تحقيق: أحمد محمد شاكر، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، د.ت، ج1، ص 39.

2- أبو الفيض، تاج العروس من جواهر القاموس، ج1، ص 24. ينظر أيضا: أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني الكفوي،كتاب الكليات، تحقيق : عدنان درويش – محمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1419هـ – 1998م.ص 114.ينظر أيضا: علي بن محمد بن علي الجرجاني، كتاب التعريفات، تحقيق : إبراهيم الأبياري، ط1، دار الكتاب العربي، بيروت، 1405 هـ، ص: 34- 87.

3- الكفوي، م.س، ج1، ص159. ينظر أيضا: التهانوي، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ص 151.

4- محمد رواس قلعه جي، حامد صادق قنيبي، معجم لغة الفقهاء عربي – انكليزي مع كشاف إنكليزي – عربي، ط2، دار النفائس للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 1988، ص 60.

أنواع الاستدلالات، سواء أكانت تلك العناصر دعاوى أو معاني أو نتائج أو سلوكات معينة...إلخ.

هكذا يتبين إذن، بعد عرض مجموع التعريفات السّابقة التي كشفت عن كيفية استعمال الاستدلال في سياق الانتقال، ثم في سياق البرهنة والتّدليل، أن دلالته على الانتقال دلالة عامة وثابتة وحضورها دائم في جميع العمليات الاستدلالية. أمّا دلالته على البرهنة والتّدليل فهي دلالة إضافية زائدة عن الأولى يمكن التّعبير عنها بصيغة: تبرير الانتقال والبرهنة عليه. فكلّ استدلال انتقال، لكن ليس كل استدلال برهنة وتدليلا، بحيث ستتّسع دائرة الانتقال لتشمل جميع العمليات الاستدلالية دونما استثناء، في حين تتقلّص دائرة البرهنة والتّدليل لتقتصر فقط على عمليات استدلالية خاصة، تعبّر عنها بوضوح العلوم بأنواعها؛ كون العلوم تتوفّر، في الغالب الأعمّ، على نسب مقبولة من الدّقة والموضوعية في ضبط طرق الانتقال من عناصر الانطلاق إلى عناصر الوصول؛ أي أنّها تسعى دوما لأن تكون نتائجها قطعية أو متّصفة على الأقلّ بدرجات عالية من الصّحة.

إنّ النّتيجة الحتمية التي تقود إليها الأفكار السابقة، هي أن القيام بالعمليات الاستدلالية لا يتوقف على بعض الأفعال الإدراكية دون سواها، بل يتعداها إلى جميع الأفعال التواصلية سواء أكان ذلك التّواصل إنسانيا، أو بين الإنسان وأشياء العالم المحيطة به، أو حتى، إذا ما ذهبنا أبعد من ذلك، بين مكوّنات المادة الحيّة أو الصناعية. فالاستدلال "يشمل الصّور الاستدلالية الصناعية [...] بقدر ما يشمل أبسط ضروب الانتقال من حمرة الوجه إلى الخجل ومن تلبّد السّماء بالغيوم إلى هطول الأمطار ومن حكّ الأكفّ إلى وصول أموال ومن وقوع زقّ الطيور على ثياب الشخص إلى التّفاؤل باقتناء ملابس جديدة"[1]. وعلى هذا المنوال يمكن أن نوسّع من مجال العمليات الاستدلالية إلى ما لانهاية، لتشمل كل الآثار الناتجة عن تأويل مختلف العلامات، بدءا من أبسط الانتقالات إلى أعقدها. وعليه فإنه لا اختلاف مثلا، إذا ما نظرنا إلى الاستدلال من زاوية عامة، بين لبس المعطف بعد الإحساس بالبرد، وغلق النافذة بعد قول زميل "الجو بارد اليوم"،

[1]- شكري المبخوت، الاستدلال البلاغي، ص 19.

وحضور حفل صديق بعد قراءة الكلمات الموجودة على بطاقة الدعوة التي أرسلها إلينا، وبين القول بأن معاني الكرم والضّيافة هي المعاني المقصودة من قول قائل " فلان كثير رماد القدر". ويرجع سبب القول بعدم اختلاف الأمثلة السابقة، إلى أن عناصر الانطلاق والوصول والواسطة التي تمكّن من الانتقال، والتي تعدّ مكوّنات قاعدية لأيّ نظام استدلالي، متحقّقة في الأمثلة جميعها، بما فيها أمثلة شكري المبخوت. وعليه فإذا ما أردنا استخراج تلك المكوّنات في أيّ مثال من الأمثلة السابقة، وليكن ذلك في مثال الفعل الكلامي، فستكون النتيجة وفق الشكل كالآتي:

عناصر الانطلاق	الواسطة	عناصر الوصول
قول الزميل "الجوّ بارد اليوم"	ظروف المقام + الخلفية المعرفية للمخاطَب	غلق النّافذة

2. العلامة عند شارلساندرس بورس وعلاقتها بالاستدلال:

يبدو أنّ التّسوية بين الاستدلال والعلامة باعتبارها نتيجة عامة وصلنا إليها من خلال العرض السابق، قد ظهرت بصفة أكثر جلاءً، وفي مستويات عديدة، عند قطب من أقطاب السيميائيات العامة وهو شارل ساندرس بورس الذي نقتصر على بعض كتاباته وما قيل بخصوصها لتأكيد النتيجة السابقة وإثباتها. فأما ما تعلّق بالتّسوية في جانبها الأكثر عمومية فبالإمكان إظهارها بعد الكشف عن التّداخل الكبير الحاصل بين الاستدلال وعلم العلامة إن على مستوى الحدود أو على مستوى المواضيع، وذلك باعتبار علاقتهما بالمنطق. وبخصوص الحدود بالذات سنسعى لإبراز التداخل الحاصل على مستواها بإيراد مقدمتين والنتيجة المترتبة عنهما.

تكمن المقدمة الأولى في كون أحد مفاهيم المنطق قد ضبط "لا على أساس التحرّي في ما هو حاصل فعلا، لكن على أساس إنجاز العملية الاستدلالية التي بها ينتقل الفكر من

المعلوم إلى المجهول"[1]. وبهذا سيكون عمل رجل المنطق متمثلا، بصفة أساسية، في دراسة العمليات الاستدلالية الفعلية التي نقوم بها في حياتنا اليومية بغرض الكشف عن صورة أو بنية يجري الاستدلال وفقها، ثمّ التحقق من سلامة العملية الاستدلالية[2]. وبناء على ما سبق يمكن القول، بصيغة مختصرة للغاية، إن " المنطق هو علم الاستدلال"[3].

أما المقدمة الثانية فتكمن في إجماع أغلب دارسي فلسفة بورس على أن علم العلامات عنده يلتبس التباسا دائما بعلم المنطق، إن لم يكن هو العلم ذاته في نهاية الأمر. إذ يقول جيرار دولودال Gérard Deledalle بهذا الصّدد :"إن السيميوطيقا، التي هي المنطق مأخوذ في معناه العام، هي نظرية العلامات"[4]. وفي الإطار نفسه دائما تقول كلودين تييرسولين Claudine Tiercelin :"سيفوتنا معنى المشروع السيميائي البورسي إن نحن نسينا أن هذا المشروع لن يأخذ معناه إلا بين أحضان المنطق والأنطولوجيا، وفعلا فإن بورس قد فهم دائما وأبدا العلامات في علاقتها بالمنطق قبل أي شيء آخر "[5]. لتضيف في موضع آخر قائلة:"قد أضحى المنطق، ومن ثمّ قسمه الأكثر صورية وشكلنة، يعرّف باعتباره سيميائيات، لكن هذا المنطق لا يحوي كل السيميائيات كون الأمر يتعلّق فقط بتلك السيميائيات التي تطلق عليها تسميات: السيميائيات الشّكلية، العامة،[...] أو حتى العلم النظري للعلامات عامة"[6]. ويبدو، في الأخير، أن المصدر الجامع للأقوال السابقة هي كتابات بورس نفسه، حيث يقول في أحدها :"سيكون الشخص الذي يبحث في إحالات الرموز على مواضيعها مجبرا على القيام بدراسات جديدة تخص جميع فروع النظرية العامة

---

[1]- عبد السلام المسدي، اللسانيات وأسسها المعرفية، الدار التونسية للنشر،تونس؛ المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1986، ص 49.

[2]- ينظر: أحمد أنور أبو النور، المنطق الطبيعي: دراسة في نظرية الاستنباط الأساسية، ط1، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1993، ص 75.

[3]- طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، ص 89 .

[4]- جيرار دولودال بالتعاون مع جوويل ريطوري، السيميائيات أو نظرية العلامات: مدخل إلى سيميوطيقا شارل س.بيرس، ص 13.

[5] -Claudine Tiercelin, C.S.Peirce et le pragmatisme, 1re édition, Presses Universitaires de France (P.U.F), Paris, 1993, p 46.

[6] -Ibid, p 45.

للعلامات. ولهذا السبب سأعطي، بكل طواعية، لكتاب المنطق الذي أنا بصدد كتابته عنوان: المنطق باعتباره سيميائيات"[1]. ليضيف في موضع آخر، بتعبير أكثر وضوحا:"ليس المنطق في مفهومه العام، كما أعتقد أنني قد أوضحت، إلا اسما آخر للسيميوطيقا"[2].

إن النتيجة التي ستترتب عن التسليم بأن المنطق هو علم الاستدلال، وأن السيميائيات اسم آخر للمنطق، هي التسليم بداية بأن علم الاستدلال والسيميائيات بمثابة أسماء أخرى للمنطق، والتسليم، في آخر الأمر، بأن السيميائيات بمثابة اسم آخر لعلم الاستدلال.

واضح، مما تقدم، أن التداخل الحاصل بين علمي الاستدلال (المنطق) والعلامة يستدعي، بالضرورة ، تداخلا آخر في المواضيع بمنطلقاتها وأهدافها. فأما ما تعلق بإظهار تداخل الأهداف، الذي سيصاحبه فيما يبدو إظهار تداخل المنطلقات، فإنها لا تختلف، في جوهرها، عن أهداف المنطق الأساسية المتمثلة، حسب بورس، في:"تحليل الفكر والتعرّف على ما يكوّنه"[3]. وعليه فإن التّسليم بما قاله بورس آنفا إلى جانب التّسليم بأن الفكر غير قابل للتجربة والملاحظة المباشرتين سيقود، في مقامنا هذا ، إلى طرح السؤال الآتي: ما هي المادة التي يشتغل عليها المنطق في سعيه الدءوب لكشف خبايا الفكر وأسراره ؟

يكمن القسم الأوّل من الإجابة في بعض ما ذكر آنفا من أن الخطوة الأولى والأساسية التي لا بدّ لرجل المنطق من اجتيازها، هي إحصاء العمليات الاستدلالية الفعلية التي نقوم بها في حياتنا اليومية ثم دراستها قصد الكشف عن بنيتها؛ بنية لا تعدّ، في الأخير، سوى محاولة لشكلنة الفكر وترجمته واستجلاء لطرق اشتغاله استنادا على تجلياته الخارجية. إضافة إلى ذلك، يمكن إيراد نصوص أخرى تؤكد بدورها على أن المادة الأساسية التي يشتغل عليها المنطق إنما هي العمليات الاستدلالية الفعلية، ولعل أوكد تلك النصوص نص

---

[1]- Charles S. Peirce, écrits sur le signe, rassemblés, traduits et commentés par Gérard Deledalle, édition du Seuil, Paris, 1978, p 50.

[2]- تشالز ساندرس بيرس، "تصنيف العلامات"، ترجمة: فريال جبوري غزول، أنظمة العلامات في اللغة والأدب والثقافة: مدخل إلى السيميوطيقا، ص 137.

[3] -Claudine Tiercelin, C.S.Peirce et le pragmatisme, p 78.

البعزاتي حينما قال:" إنه مهما حاول المنطق الصوري أن يعبر عن دقائق الاستدلال الفعلي فإنه لن يفلح إلا جزئيا. ولا يجب أن يؤخذ هذا العجز كذريعة لكي لا يحاول المنطق التّقرب من الاستدلال الفعلي من أجل فهمه أحسن مادام أنّه زعم دائما أنّه يترجم هذا الاستدلال"[1].

إذا انتقلنا الآن إلى علم العلامة بمنطلقاتها وأهدافها، كما أرادها بورس أن تكون، فأول الأمور الجديرة بالانتباه هي التعريفات الكثيرة المؤكدة على أن البحث السيميائي لا يختلف في عمقه عن البحث في الفكر والإدراك وطرق اكتساب المعرفة. ومرد ذلك كون "السيميائيات عند بورس غير قابلة لأن تفصل عن الفكر. إنها تقدم الشروط المنطقية للوجود، وهذا يعني أنها ليست شبكة يتم تطبيقها على الواقع، إنها خلاف ذلك تحلل سيرورة اكتساب المعرفة"[2]. وعليه يمكن القول، باطمئنان، "إن الحديث عن سيميائيات بورس هو حديث عن تصوّره لعملية الإدراك"[3]. أو إن السيميائيات "سيرورة لتحويل العالم من الحالة السديمية والأحادية وانعدام الشكل إلى ما يحدد الأشكال المختلفة للإدراك"[4]. وعليه يمكن القول بكل بساطة إن " السيميوطيقا شكل للفكر"[5].

لا يمكن البتة عد الأقوال السابقة المحددة للأهداف العامة لسيميائيات بورس، أقوالا مجانية أو أحكام قيمة،كونها ستجد، في النهاية، سندها الواضح والقوي في كتابات بورس نفسه، فحديثه في تلك الكتابات سواء أكان حول العلامة أو حول المقولات الفانيروسكوبية (catégories phanéroscopiques) التي أسس عليها نظريته في العلامة بأبعادها الثلاثة، أو حول السيميائيات بشكل عام سيقود، في النهاية، إلى استخلاص

---

[1]- بناصر البعــزاتي، الاستدلال والبناء: بحث في خصائص العقلية العلمية، ص 79.

[2] -Jean Fisette, Introduction à la sémiotique de C.S.Peirce, Collection " études et documents", Montréal, Québec, 1990, p 5.

[3]- سعيد بن كراد، السيميائيات والتأويل: مدخل لسيميائيات ش.س.بورس،ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء- لبنان، 2005، ص72.

[4]- سانكدو كيم، "حول مشروع تاريخ السيميوطيقا. أسئلة وقضايا إبيستيمولوجية"، ترجمة محسن أعمار، مجلة علامات، العدد 21، http://saidbengrad.free، نوفمبر 2003

[5] -Ibid.

الأهداف السابقة. فيقول مثلا بخصوص علاقة الفكر بالعلامات وبالتالي إظهار منطلق علم العلامات وأهدافه:" إذا كان الفكر غير متجل في الخارج عبر العلامات، لا نستطيع قول أي شيء أو معرفته. إن الفكر الوحيد الذي نعرفه لا يمكن أن يكون، إذن، سوى فكر بالعلامات".[1] ليضيف في موضع آخر:"إذا رغبنا في تحليل الظواهر الذهنية أو العقلية، فإن أنجع السبل للقيام بذلك هي دراستها لا من الداخل بل من الخارج ؛ أي دراستها في العلامات وعبر النشاط السيميائي"[2]. إنه بالإمكان، إضافة إلى ذلك كله، استخلاص هدف بورس من بحثه السيميائي حتى من تعريفه للفانيروسكوبية التي يقول بخصوصها:" الفانيروسكوبية (phanéroscopie) وصف للفانيرون (phanéron) الذي أعني به المجموع أو الكل المشترك الموجود في العقل، مهما كانت صفة ذلك الكل ومهما كان معناه، ومن دون أي اعتبار أيضا لمطابقته أو عدم مطابقته لشيء واقعي"[3].

نصل الآن، بعد استجلاء التداخل الكبير الموجود بين علم الاستدلال والعلامة، إن في المواضيع أو المنطلقات أو الأهداف، إلى محاولة تقريب صورة التداخل تلك بالتحقق من مدى صحة التّسوية بين مفهوميهما. وتجدر الإشارة، بداية، إلى أن تلك التسوية قد كانت محل إشارات وضعها العديد من الدارسين، إذ يقول، مثلا، شكري المبخوت:"مفهوم الاستدلال، شأنه شأن العلامة والتمثيل"[4]. أما أمبرتو إيكو فقد تعدى مجرد الإشارة إلى محاولة الكشف عن "الطبيعة الاستدلالية التي تميز العلامة "[5] بتخصيصه في كتابه الموسوم "السيميائيات وفلسفة اللغة " فصلا كاملا للموضوع بعنوان " العلامة والاستدلال"[*]، حيث يقول في أحد النّصوص مستنتجا:" الفكرة الأصلية للعلامة لم تتأسس على التّساوي

---

[1] -Claudine Tiercelin, C.S.Peirce et le pragmatisme, p 55.

[2] -Ibid, p 55.

[3] -Charles S. Peirce, écrits sur le signe, p 67.

[4]- شكري المبخوت، الاستدلال البلاغي، ص 17.

[5]- أمبرتو إيكو، السيميائيات وفلسفة اللغة، ترجمة: أحمد الصمعي، ط1، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2005، ص 205.

[*]- يمتد الفصل من الصفحة 43 إلى الصفحة 114. الكتاب المترجم.

وعلى التّعالق القار والمحدد من قبل السّنن وعلى التكافؤ بين العبارة والمضمون، بل إنّها تتأسس على الاستدلال"[1].

إن الاستدلال، فضلا عما سبق، عبارة، كما هو الحال في العلامة، عن نظام ثلاثي؛ نظام لا يختلف في عمقه عن نظام العلامة بمكوّناتها وطريقة اشتغالها. فإذا كان الاستدلال مشروطا في تحققه، كما أسلفنا ذكره، بتوفر ثلاثة عناصر: موضوعات فيزيقية، ناحية فيزيولوجية، وأخرى سيكولوجية، فإن تكوين العلامة مشروط، كذلك، بوجود العناصر السّابقة نفسها؛ لأن العلامة هي في المقام الأول" نمط خاص للتّركيب يتمّ انطلاقا منه تنظيم الواقع وفق وجود أقسام من التّمثيلات العلامية التي تغطي مناطق من المعيش والمحسوس والمتخيل"[2]. إضافة إلى ذلك فإن تعريف بورس للعلامة مستوحى من "الترابط الثلاثي بين عناصر الإدراك [هي نفسها عناصر الاستدلال]. فـــ "الفكر" (الذي هو من نظام الثالثانية)[الناحية السيكولوجية] يستحوذ على الموجودات (التي هي من نظام الثانيانية) [الموضوعات الفيزيقية] عبر الممكنات (التي هي من نظام الأولانية) [الناحية الفيزيولوجية]"[3]*.

واضح أن التّسوية التي تمّ الكشف عنها في الفقرة السابقة متعلقة فقط بالأبعاد العامة لكل من الاستدلال والعلامة؛ أي أنها تسوية بين مفهوم الاستدلال باعتباره انتقالا من عناصر انطلاق إلى عناصر وصول عبر واسطة، ومفهوم العلامة باعتبارها إحالة ممثل على موضوع عبر مؤول. لكن إذا ما استرجعنا الآن ما قيل بخصوص الاستدلال في أنه لا يستعمل للدلالة على الانتقال فقط، بل يستعمل أيضا للدلالة على البرهنة والتدليل، فإن السؤال الذي لا مناص من طرحه في مقامنا هذا هو الآتي: هل يمكن إيجاد دلالة البرهنة والتدليل في العلامة وفق تحليل بورس لها؟

---

[1]- أمبرتو إيكو، السيميائيات وفلسفة اللغة، ص 204.

[2]- سعيد بن كراد، "المؤول والعلامة والتأويل"، مجلة علامات، العدد 9، http://saidbengrad.free

[3] -Ibid.

*- لا تنتمي العبارات الموجودة بين المعقوفتين إلى النص المستشهد به. إنها إضافة من عندنا بهدف المقارنة بين أبعاد العلامة وعناصر الاستدلال.

يمكن القول، بداية، إن تحليلات بورس للعلامة، لا تكشف فحسب عن دلالة البرهنة والتدليل بشكل عام، إنها تحاول، أكثر من ذلك كله، وضع قائمة كلية ونهائية لجميع أنواع الاستدلالات، سواء أكانت تلك الاستدلالات بسيطة أو ظنية أو قطعية أو منطقية أو من طبيعة استقرائية أو استنباطية أو تمثيلية، " فكل تقدم في حركة السيميوزيس، وكل سيرورة انتقال سواء أكان ذلك داخل العلامة الواحدة أو بين مختلف العلامات عبارة عن استدلال"[1].

لا يعني ما لمحنا إليه سابقا تتبع جميع أنواع الاستدلال التي تكشف عنها تقسيمات بورس للعلامة الكثيرة والمتشعبة والتّوسع فيها، ذلك لأن مسألة كهذه ستدخلنا في قضايا منطقية بحتة ومعقدة، بعيدة كل البعد عن دائرة اختصاصنا، وهو ما لا يساهم بأي شكل من الأشكال في تقدّم بحثنا الذي يروم كشف مظاهر التفكير السيميائي الكامنة في أعمال الجاحظ. وعليه سنكتفي، قصد إتمام الحديث عن الاستدلال في علاقته بالعلامة، بالإشارة إلى أن دلالة البرهنة والتّدليل المستخلصة من مفهوم الاستدلال، تتجلى بشكل مفصّل في البعد الثالث للعلامة؛ أي في بعد المؤول. فالمؤول إذا ما نظرنا إليه، بداية، باعتبار تفرّعه إلى أوّلانية (الخبر) وثانيانية (التصديق) وثالثانية (الحجّة)، يمكن عدّه بمثابة وصف لثلاث عمليات استدلالية مختلفة من حيث قوة تبرير ربط ممثّل بموضوعه؛ بحيث ستتدرج هذه العمليات من "البرهنة في حالتها الدّنيا"[2]، التي تمثّلها أوّلانية الثالثانية (الخبر)، إلى أن تصل قوة البرهنة إلى ذروتها في ثالثانية الثالثانية (الحجة) التي تتطابق، في عمقها، مع مفهوم البرهان والقانون[3].

أما إذا نظرنا إلى المـــؤول باعتبار تفرعـــه إلى أنـــواع*، فإن أهـــم ما تفصح عنـــه تلك الأنـــواع، إضافة إلى إمكانية عدّها هي أيضا كـــ "تراتبات الاستدلال

---

1 -Jean Fisette, Introduction à la sémiotique de C.S.Peirce, p 68.

2- سعيد بن كراد، السيميائيات والتأويل: مدخل لسيميائيات ش.س.بورس، ص 123.

3- ينظر: جيرار دولودال بالتعاون مع جوويل ريطوري، السيميائيات أو نظرية العلامات، ص 79.

*- يتفرع المؤول إلى المؤول المباشر والمؤول الدينامي والمؤول النهائي. يتفرع المؤول الدينامي إلى مؤول دينامي أول وثان. ويتفرع المؤول النهائي إلى مؤول نهائي أول وثان وثالث. ينظر: م.س، ص ص 97- 98.

ودرجاته "[1]، هي طبائع الاستدلال وأنواعه. إذ يمكن استكشاف مثلا الطبيعة الاستقرائية للاستدلال في المؤول الدينامي[2]؛ كون هذا المؤول يشير "إلى كل المعلومات السابقة [...] ويستدعي ما يسميه بورس بالتجربة المحيطة"[3]، وسوف لن يأخذ صفة الدينامية، أي طبيعته الاستقرائية إلا بـــ "استحضار المخزون الثقافي الذي يحيط بالعلامة من كل الجوانب"[4]. أما إذا حاولنا الآن استكشاف الطبيعة الاستنباطية للاستدلال فسنجدها بارزة مثلا في المؤول النهائي الثالث، كونه لا يحتاج إلى أي مؤول كي يكون، ولا يتطلب كذلك أية تجربة، فهو، بتعبير جيرار دولودال، استنباطي بشكل بات[5].

نخلص بعد هذا العرض الذي تدرجنا فيه من محاولة البحث عن مفهوم الاستدلال، إلى استجلاء علاقته بالدليل كمصطلح تراثي، ثم علاقته بالعلامة كمصطلح حداثي، إلى النتائج الآتية:

إن الاستدلال والدليل والعلامة، بصفة عامة، مصطلحات مختلفة تشير، في عمقها، إلى مفهوم واحد. حيث تبين أن أهم الأمور البارزة التي تلتقي فيها هذه المصطلحات إنما هو تعبيرها عن النظام والطريقة التي يشتغل وفقها الفكر. فالبحث في دقائق هذه المصطلحات وتفاصيلها، إنما هو، في الحقيقة، محاولة لترجمة الفكر وفهمه عبر دراسة تمظهراته الخارجية. وعليه يمكن، من ناحية، فهم سبب اشتراك الاستدلال والدليل والعلامة في النواة الدلالية التي تحيل خصوصا على نظام مشكل من مكونات ثلاث. ويرجع سبب الاشتراك، فيما يبدو، إلى كون الاتصال الكثيف والدّائم للفكر بالعالم المحيط به، وما ينجر عن ذلك الاتصال من نتائج وآثار وسلوكات واعتقادات وتحصيل معارف، هو المدار العام الذي يعبّر عنه أي نظام من الأنظمة السابقة. ويمكن، من ناحية، أخرى فهم سبب القول

---

[1]- محمد مفتاح، "مفهوم الحقيقة عند شارل. س.بورس"، مجلة فكر ونقد، العدد 2. سبتمبر 1997. http://www.aljabriabed.net/fikrwanakd/n02_03miftah.htm

[2]- ينظر: سعيد بن كراد، السيميائيات والتأويل: مدخل لسيميائيات ش.س.بورس، ص 99.

[3]- م.ن، ص.ن .

[4]- م.ن، ص 96.

[5]- ينظر: جيرار دولودال بالتعاون مع جوويل ريطوري، السيميائيات أو نظرية العلامات، ص 98.

بأن الاستدلال والسيميائيات عبارة عن منطق أو اسمين آخرين له، لاشتراك الجميع في موضوع مركزي متمثل، بشكل أساسي، في السعي الدءوب للكشف عن كنه العقل وخباياه.

إذا أردنا الآن استخراج الفكرة الجوهرية الجامعة بين التعريفات السابقة الخاصّة بالاستدلال. أي بتعبير آخر، إذا ما حاولنا صياغة تعريف بسيط وعام له، فإن أهم الأمور التي يجب الإشارة إليها، بل التركيز عليها، قبل تلك الصياغة، هو أن تعريف الاستدلال، بصفة عامة، لا يختلف عن تعريف العلامة. وعليه يمكن القول إن أهمّ ما تحيل عليه كلمة "استدلال" إنما هو إحالتها بالخصوص على: نظام مشكّل من ثلاثة مكوّنات: أوّل وثان وثالث. فأمّا عن طبيعة هذه المكوّنات فبعضها عائد إلى ما هو فيزيولوجي ذهني والبعض الآخر إلى ما هو عياني*. سينشأ عن احتكاك المكوّنين (الأوّل والثاني) والتأثير المتبادل بينهما حركية ودينامية، أو بتعبير دقيق، سيرورة منتجة تؤدي إلى خلق مكوّن ثالث يكتمل به النّظام الاستدلالي. فإن بقي هذا النظام في ذلك المستوى (السيرورة المنتجة) فهو إذن انتقال من شيء إلى آخر عبر واسطة، وإن ارتقى إلى محاولة تعليل الانتقال فهو انتقال أو سيرورة منتجة مسبوغة بالبرهنة والتدليل.

*- لا يعني القول بأن من مكونات الاستدلال ما هو ذهني وما هو عياني إغفال العمليات الاستدلالية العقلية التي تكون فيها المكوّنات جميعها ذهنية. وهو ما يسمى عادة بالتأمل الفكري المجرد.

المبحث الثاني: تشكّل المفهوم وكيفيات التّجلي.

توطئـــــــــة:

كان عملنا فيما مضى من هذا الفصل منصبّا على محاولة إظهار التداخلات الكثيرة الحاصلة بين مفاهيم الاستدلال والدليل والعلامة، ومن ثمّ السعي لتأكيد صحة التّسوية بينها سواء أكانت تلك التّسوية خاصة بالمكوّنات أو طريقة الاشتغال. كما أشرنا أيضا إلى أنّ الهدف الأساسي من وراء ذلك العمل إنما هو تهيئة الأرضية النّظرية التي يتمّ عبرها إثبات فرضية أن البيان في مستواه النظري بمثابة سيميائيات عامة، أو بالأحرى، هو تعبير آخر عن مفهوم العلامة ووصف لاشتغالها النظري.

سيتمّ إثبات الفرضية، إذا ما استندنا على نتائج المبحث السّابق، عبر خيارين منهجيين؛ إذ يمكن، من جهة، البحث عن السبل التي تسمح بتقريب مكوّنات البيان والدليل والدلالة بعضها البعض، والتوفيق بين طرق اشتغالها، ويمكن، من جهة أخرى، التحقّق من أن مكوّنات البيان وطريقة اشتغاله لا تختلف عن تلك المميزة للاستدلال. ليؤول إثبات كل هذا، في آخر المطاف، إلى إثبات الفرضية المركزية لهذا الفصل التي نسعى من خلالها إلى محاولة إثبات أن البيان في مستواه النظري إنما هو بحث عام في العلامة.

إن الطابع العام الذي يسم الخيار المنهجي الأول هو اليُسر والقِصر، وهو متّسم، من أجل ذلك، بالعمومية وبعدم وثاقة ارتباطه ببيان الجاحظ، وسنجد تفاصيل هذا الخيار وأدلته في ذهاب بعض أعلام الفكر العربي القديم، بما فيهم الجاحظ، إلى تسمية البيان، في بعض المواضع، بالدليل أو الدلالة وحدّه بحدّهما. وعليه فإنه، فضلا عن استعمال أبي عثمان صيغة "أصناف الدلالات" للتعبير عن البيان بأقسامه الخمسة[1]، وتعريفه إياه بالقول إن "الدلالة الظاهرة على المعنى الخفي هو البيان"[2]، فإن الغزالي حين خاض في عرض مختلف

[1]- ينظر: البيان والتّبيين، ج1، ص 55.

[2]- م.ن، ص 54

تعريفات البيان، قد ساند تعريف القاضي أبي بكر*، الذي بلغ حدّ جعل البيان والدليل شيئا واحدا، وبيان ذلك عند الغزالي قوله:"حدّه[أي البيان]:إنه الدليل الموصل بصحيح النظر فيه إلى العلم بما هو دليل عليه. وهو اختيار القاضي[...] إلاّ أنّ الأقرب إلى اللّغة، وإلى المتداول بين أهل العلم ما ذكره القاضي."[1]

فلئن توقف الغزالي في نصّه عند حدّ إيراد تعريف القاضي أبي بكر والإدلاء به، فإنّ الآمدي قد تعدى ذلك، بالتّأكيد على أنّ التعريف السابق، أو بالأحرى النتيجة السابقة، التي تمت من خلالها التّسوية بين البيان والدليل، إنما هي نتيجة يساندها ويسلّم بها كثير من المفكرين والأعلام، وبيان ذلك قوله:"وذهب القاضي أبو بكر والغزالي وأكثر أصحابنا وأكثر المعتزلة، كالجبائي وأبي هاشم وأبي الحسين البصري وغيرهم، إلى أن البيان هو الدليل وهو المختار."[2]

إذا سلّمنا بما قاله الغزالي والآمدي من أن البيان هو الدليل، وإذا ما عرفنا أن التهانوي قد حدّ الدليل والدّلالة، في بعض مواضع كشّافه، بنفس الحدّ[3]، فإن النتيجة التي ستترتب من ذلك هي القول، كما لّمح إلى ذلك الجاحظ، إن البيان هو الدلالة. وما تجدر الإشارة إليه، في هذا السياق، هو وجود تعريفات يَجمع أصحابها فيها مجمل ما أوردناه في فقرتنا هذه، وذلك ما يكشف عنه أبو هلال العسكري، على سبيل المثال، بقوله:" البيان عند المتكلّمين الدّليل[...] ولهذا قال أبو علي وأبو هشام رحمهما الله الهداية هي الدلالة والبيان، فجعلا الدلالة والبيان واحدا."[4]

---

*- يبـــدو أن القاضي أبي بكر الذي عناه الغزالي في نصه هو القاضي أبو بكر محمد بن عبد الله بن محمد بن عبد الله بن أحمد المعروف بابن العربي المعـــافري الأندلسي. رحل إلى المشرق وصحب ببغداد أبا حامد الغزالي. ولد سنة 468هـــ وتوفي سنة 543هـــ.

[1]- الغزالي، المستصفى من علم الأصول، ج3، ص ص 61- 62.

[2]- الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ج3، ص34.

[3]- ينظر: التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ج1، ص: 787- 796.

[4]- أبو هلال العسكري، الفروق في اللغة، ط 5، تحقيق لجنة إحياء التراث العربي، دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1983، ص 54.

أجبرنا طابع العمومية الذي طغى على مجمل التعريفات الواردة في الخيار المنهجي الأوّل، والراجع أساسا إلى طيّ تلك التعريفات لمعظم التفاصيل والدقائق المتعلقة بالبيان وإضمارها، على محاولة اختبار تلك التعريفات في مدى صحّتها، وفحصها في درجة دقتها. ما معناه أنه إذا كان شرط اشتغال الدليل أو الدلالة، كما هو مستفاد من تعريفات التهانوي، هو انطواؤها على نظام ثلاثي المكوّنات، هي على سبيل المثال لا الحصر: أثر- ذهن- مؤثّر، فإن البيان بدوره يجب أن ينطوي على النّظام نفسه، ويتوفّر على المكوّنات نفسها، ويشتغل وفق نفس طريقة اشتغال الدليل والدلالة. وهذا ما سيتم إظهاره، بشكل مفصّل مع الخيار المنهجي الثاني.

1. علاقة مفهوم البيان بأصول الاعتزال ومبادئ علم الكلام:

على خلاف الخيار المنهجي الأوّل المتّسم بالقِصر الشديد والعمومية وعدم ارتباطه المباشر بدلالة البيان عند الجاحظ، ومن ثمّ عدم اتّسامه بالقوة الحجاجية التي تسمح بالتحقّق من الفرضية المركزية التي يسعى المبحث لإثباتها ، فإن الخيار المنهجي الثاني، الذي سنباشر عرض تفاصيله، بقدر ما هو وثيق الصّلة بتصور أبي عثمان لمفهوم البيان في مستواه النظري؛ في سعيه لاستمداد معظم مادته من المدوّنة الرّئيسية للبحث، بقدر ما سيمكّن من نشر المطويّات الكثيرة التي انبثقت عنها أقوال من مثل " إن البيان هو الدليل وهو المختار".

من الأمور المهمّة التي نستهلّ بها هذا الخيار، هي محاولة ربط تصور الجاحظ للبيان في مستواه النظري بمواقفه العقدية. حيث تبيّن أن معظم آرائه وتصوراته، وحتى طريقته في التّحليل، مرتبطة أشدّ الارتباط بالمبادئ العامة لعلم الكلام، وأصول الاعتزال الخمسة، التي منها، بشكل خاص، الأصل الأوّل والرابع، اللّذين هما، على التوالي، التوحيد والمترلة بين المترلتين.

نكتفي بخصوص بروز المترلة بين المترلتين وتجليها في آراء أبي عثمان، بالإشارة إلى أن هذا الأصل قد تحوّل بين يديه إلى أداة إجرائية طيّعة وجدّ فعّالة، تمكّن بفضلها من

تحديد كثير من مفاهيمه، ومنها على سبيل المثال: البلاغة، الجمال، والأخلاق.* ولعلنا لن نبالغ إن قلنا بأن التطبيق الواسع للأصل السّابق، أي المترلة بين المترلتين، إنما هو، في رأينا، محاولة لوضع الدّعائم الأولى لنظرية أوساط عربية شبيهة في أساسها بنظرية الأوساط الأرسطية المتعلّقة بالفضيلة، التي هي وسط بين طرفين كليهما رذيلة[1] ، وتتعداها باتّساع مجالات تطبيقها، وتغطيتها لميادين فكرية متنوّعة.

وأمّا ما تعلّـــق بالأصل الأوّل وهو التّوحيد، فإن أبا عثمان حين حاول أن يبرهن على وجوب الإيمان بالله، ووجوب توحيد ألوهيته وربوبيته باستخدام المسالك العقليـــة، لم يستعن بأي أسلوب من تلك الأساليب الموغلة في التّجريد والعمومية، بل استعمل من أجل ذلك، كما أمر الله عزّ وجل في كتابه الحكيم، أقرب السّبل وأوضح الأساليب، ويقـــول ملمّحا إلى ذلك:" وقد قال اللّه عزّ وجلّ : فَانْظُرْ إِلَى آثَارِ رَحْمَـــةِ اللّهِ كَيْفَ يُحْيِ الأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا إنّ ذلِكَ لَمُحْيِ المَوْتَى وَهُـــوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ. فَانظُر كما

*- من أهمّ المصطلحات والصيغ التعبيرية التي يستعين بها الجاحظ للإشارة إلى المترلة بين المترلتين مصطلح " المقدار"، والصيغ التي يبرز فيها طرفين مذمومين ووسطا معبّرا عن الفضيلة والحسن. من بين الأمثلـــة الكثيرة المبرزة لما نحن بصدده، قوله:" إنما وقع النّهي على كل شيء جاوز المقدار، ووقع اسم العيّ على كل شيء قصر عن المقدار. فالعيّ مذموم، والخطل مذموم، ودين الله بين المقصّر والغالي".(البيان والتبيين، ج1، ص 116.) أمّا بخصوص البلاغة فيقول :"أمّا أنا فلم أر قوما قط أمثل طريقة في البلاغة من الكتاب، فإنهم قد التمسوا من الألفاظ ما لم يكن متوعرا وحشيا، ولا ساقطا سوقيا."(م.ن، ص 86.) أمّا بخصوص الحسن والجمال فيقول:" وأنا مبيّن لك الحسن. هو التمام والاعتدال. ولست أعني بالتمام تجاوز مقدار الاعتدال كالزيادة في طول القامة، وكدقّة الجسم، أو عظم الجارحة من الجوارح [...] فإنّ هذه الزيادة متى كانت فهي نقصان من الحسن، وإنْ عدت زيادة في الجسم [...] فكلّ شيءٍ خرج عن الحدِّ في خلق، حتى في الدين والحكمة اللّذين هما أفضل الأمور، فهو قبيحٌ مذموم ".(الجاحظ، رسائل الجاحظ، "من رسالة القيان"، تحقيق وشرح: عبد السلام محمد هارون، ط1، ج2، دار الجبل، بيروت، 1991، ص 162.) أما بخصوص الأخلاق فيقول :"إن الحياء اسم لمقدار من المقاديـــر، ما زاد عن ذلك المقدار فسمه ما أحببت[...] وللحزم مقـــدار فالجبن اسم لما فضل عن ذلك المقدار، والاقتصاد مقدار، فالبخل اسم لما خرج عن ذلك المقدار".(البيان والتّبيين، ج1، ص 203.). لمـــزيد من التّفصيل ينظر: حمادي صمود، التفكير البلاغي عند العرب، ص ص286-288؛ عبد الحكيم راضي، الأبعاد الكلامية والفلسفية في الفكر البلاغي والنقـــدي عند الجاحظ، ص:138- 141- 153، علي بوملحم، المناحي الفلسفية عند الجاحظ، ص: 397- 400- 401؛ محمد العمري، البلاغة العربية أصولها وامتداداتها ، ص ص 203- 204.

[1]- ينظر: عبد الحكيم راضي، م.س، ص 137.

أمرك اللّه وانظر من الجهة التي دلّك مِنهَا وخذ ذلك بقوَة."[1] وعليه فإن النّظر والاعتبار اللذين يتمّ عبرهما النفاذ إلى التّدبير العجيب الذي يحكم الكون، والنّظام الدقيق الذي يسيّره، سيؤدي إلى تحصيل علم كثير؛ علم سيؤدي بدوره، في آخر الأمر، إلى اليقين والتّسليم المطلق بوحدانيـــة الله وحكمته. ومما يكتسي دلالته خاصة، في هذا السياق، أن كتاب "الحيوان"، الذي تعرّض الجاحظ فيه لثلاثمائة وسبعة وتسعون نوعا حيوانيا[2]، لم يكن الغرض منه تلك المخلوقات في ذاتها، إنما الغرض أسمى، وهو الوقوف على حكمة الله وإثبات التوحيد وإقراره.

يقول الجاحظ في واحد من النّصوص الكثيرة التي يكشف فيها عن قصده من وراء تأليف كتاب "الحيوان" :"وأيُّ شيء بلَغَ من قدْر الكلبِ وفضيلة الديك، حتَّى يتفرّغ لذكر محاسِنهما ومساويهما، والموازنة بينهما والتنوية بذكرهما، شيخان من عِلْيةِ المتكلِّمين، ومن الجلة المتقدِّمين. وعلى أنَّهما متى أبرما هذا الحكمَ وأفصحا بهذه القضيَّة، صار بهذا التدبير بهما حظٌّ وحكمة وفضيلة وديانة، وقلّدَهما كلٌّ مَن هو دونَهما، وسيعودُ ذلك عذراً لهما إذا رأيتهما يوازيان بين الذِّبَّان وبناتِ وَرْدانَ، وبين الخنافس والجِعْلان، وبينِ جميع أجناس الهمَج وأصناف الحشراتِ، والخشاش، حتى البعوض والفراش والديدان والقردان، فإن جاز هذا في الرأي وتمَّ عليه العمل، صار هذا الضَّربُ من النّظر عِوضاً من النَّظَر في التّوحيد."[3]

بعد الحكم على آراء الجاحظ باتّساقها مع مبادئه الكلامية وعدم حيادها عن خطوطها الأساسية، ومن ثمّ تجلّي فكرة عظم دور تلك المبادئ في عملية بلورة أبي عثمان لمفاهيمه، وتدخّلها الواضح في تحديدها. فإنّ السؤال الذي لا مناص من طرحه، في مقامنا

---

[1]- الحيوان، ج4، ص ص 211 - 212.

[2]- ينظر: أحمد عبد زيدان، "الحيوان عند الجاحظ"، المورد، العدد الرابع، المجلّد السابع، دار الجاحظ، الجمهورية العراقية، 1978، ص 66.

[3]- الحيوان، ج1، ص 200. ينظر في السياق نفسه: م.ن، ج1، ص ص 134– 135؛ ج7، ص ص 12– 13.

هذا، هو الآتي: كيف يمكن أن تؤثّر معتقدات الجاحظ الكلامية في تصوّره للبيان؟ أو لنقل بتعبير أدق: ما هي القاعدة النظرية والأساسية المتحكمة في كيفية بلورة البيان وتبلوره؟

يقول حمادي صمود في هذا الشّأن:" ينبني المفهوم العام للبيان، عند الجاحظ، على جملة من المنطلقات الفلسفية والعقائدية [...] ومبتدأ تفكيره في القضية يتأسّس على نظرة دينية رمزية تتنــزّل بموجبها المخلوقات منزلة الدوال لمدلول أسمى سرمدي يُهتدى إليه بالتعقل."[1]

إذا ربطنا النّص السابق بما سبق قوله من أنّ طليعة الأغراض وأهمّ المقاصد التي رمى إليها أبو عثمان بتأليفه كتاب "الحيوان"، إنّما هي توحيد الخالق عزّ وجل بالنّظر العقلي في خلقه، فإنّ أهمّ ما يمكن استخلاصه بخصوص الكتاب، هو انطوائه على بنية عميقة متحكِّمة وجامعة ومنسِّقة؛ متحكِّمة برسمها للمسار العام الذي لا ينبغي أن يحيد عنه الجاحظ أثناء التأليف، وجامعة كونها تشكّل قطب الرحى الذي تدور حوله مجمل محتويات "الحيوان"، ومنسّقة لتكفّلها بتنظيم الفوضى السّطحية التي وسمت الكتاب والاستطرادات الكثيرة التي طبعته.[2]

سنجد أوصاف البنية العميقة المضمرة في ثنايا كتاب"الحيوان"، وهيكلها العام حاضرين بالكامل في التّعابير التي نعت بها حمادي صمود المفهوم العام للبيان. فإذا قمنا، بناء على ذلك، بتفكيك المفهوم إلى العناصر الأساسية المشكِّلة له، تبيّن أنّ أهمّ شيء يحيل عليه، هو إحالته بالخصوص على نظام ثلاثي المكوّنات يتمّ فيه الانتقال من دال تمثّله المخلوقات، إلى مدلول أسمى هو الخالق عزّ وجل، عبر واسطة التي ليست سوى العقل بما تحمله كلمة العقل من حمولة دلالية. وكل هذا معناه إمكانية الخلوص، أوّلا، إلى أن المفهوم العام للبيان، كما أبرزه صمود، لا يختلف في جوهره عن المسار الذي اختاره أبو عثمان لإثبات أصل التوحيد. والخلوص، ثانيا، إلى أن المسار ذاته هو أصدق الشواهد الدالة على

[1]- حمادي صمود ، التفكير البلاغي عند العرب، ص 158.

[2]- ينظر بخصوص "اتّسام "الحيوان" بالفوضى السّطحية": محمد عبد الغني الشيخ، النّثر الفنّي في العصر العباسي الأوّل: اتّجاهاته وتطوره، ج1، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1983، ص 127.

البنية العميقة التي ينطوي عليها كتاب "الحيوان". وأهم من ذلك كله، هو إمكانية الخلوص، في آخر الأمر، إلى أن المفهوم العام للبيان وبنية " الحيوان" العميقة لا يختلفان عن مفهوم الاستدلال كما حُدّد في المبحث السابق.

إذا رحنا نبحث، بالاستناد على ما تقدّم، عن الأصـــل العقدي الذي انبثق عبره المفهوم العام للبيان، وضُبط بمقتضاه المسار الذي يتماشى ومبادئ الاعتـــزال والكلام قصد إثبات أصل التوحيد، لاّتضح أن "**الاستدلال بالشاهد على الغائب** " هو المبدأ العام والإطار النّظري الشامل الذي استند عليه أبو عثمان.

صحيح أن الجاحظ المعتزلي والمتكلّم لم يعلن بصفة صريحة ومباشرة اعتماده "الاستدلال بالشاهد على الغائب" منهجا قاعديا لتأليف كتاب " الحيوان"، ومن ثمّ إثبات أصل التوحيد*، إلا أنّ تضاعيف الكتاب تزخر بكمّ هائل من النّصوص التي تشي بذلك، ومنها قوله:" وإنَّما يَيْأس منك الملحد إذا لم يَدْعُكَ التوفُّر على التوحيد إلى بَخس حقوقِ الطبائع؛ لأنّ في رفع أعمالها رفعَ أعيانها. وإذا كانت الأعيان هي الدالّة على الله فرفعْتَ الدّليلَ، فقد أبطلتَ المدلول عليه. ولعمري إنّ في الجمع بينهما لَبعضَ الشِّدّة . وأنا أعوذُ بالله تعالى أنْ أكون كلّما غَمزَ قناتي باب من الكلام صَعْبُ المدخل نقضْتُ ركناً من

*- يقول ابن خلدون بخصوص موضوع علم الكلام ومنهج المتكلّمين في الاستدلال حينما قارن بين نظرة أولئك ونظرة الفلاسفة في الطبيعيات والإلهيات:" اعلم أن المتكلّمين لما كانوا يستدلون في أكثر أحوالهم بالكائنات وأحوالها على وجود الباري وصفاته، وهو نوع استدلالهم غالبا. فالجسم الطبيعي الذي ينظر فيه الفيلسوف في الطبيعيات، هو بعض من هذه الكائنات. إلا أن نظره فيها مخالف لنظر المتكلّم، وهو ينظر في الجسم من حيث يتحرّك ويسكن، والمتكلّم ينظر فيه من حيث يدّل على الفاعل. وكذا نظر الفيلسوف في الإلهيات إنّما هو نظر في الوجود المطلق وما يقتضيه لذاته، ونظر المتكلّم في الوجود من حيث إنه يدلّ على الموجد. وبالجملة فموضوع علم الكلام عند أهله إنما هو العقائد الإيمانية بعد فروضها صحيحة من الشّرع". (ابن خلدون، المقدمة، ص 475.). أما الجابري فيقول بخصوص منهج المتكلمين:" ولعل أول ما ينبغي ملاحظته في هذا الشّأن [الوضع الابيستمولوجي لمنهج المتكلمين] الاختلاف في التّسمية: فبينما يسمي الفقهاء والنّحاة منهجهم بـــ" القياس" يتجنّب المتكلّمون هذه التّسمية ويستعملون بدلها عبارة " الاستدلال بالشاهد على الغائب"، ذلك لأنّه لما كان " الشاهد" عند المتكلّمين هو عالم الإنسان والطبيعة، و"الغائب" هو عالم الإله (ذات الله وصفاته...الخ) فإنّه من غير اللائق استعمال كلمة "أصل" للدلالة على العالم الأوّل، وكلمة الفرع للدلالة على العالم الثاني".(الجابري، بنية العقل العربي، ص 143.)

أركان مقالتي"[1]. وقولـــه أيضا:" فافهموا هذا التدبيرَ وتعلَّموا هذه الحكم واعرفوا مداخلَها ومخارجَها ومفرَّقَها ومجموعها فإن الله عزَّ وجلَّ لم يُرَدِّد في كتابه ذِكرَ الاعتبارِ والحثَّ عَلَى التفكير [...] إلاّ وهو يريد أن تكونوا علماءَ من تلك الجهة [...] ولولا استعمال المعرفة لما كان للمعرفة معنى كما أنّه لولا الاستدلال بالأدلة لما كان لوضع الدلالة معنى."[2]

لئن لم يحد الجاحظ في "الحيوان" عن مبدأ "الاستدلال بالشاهد على الغائب"، بجعله أساسا قاعديا ينطلق منه، وغاية قصوى يرمي إليها، واعتماد الاستغراق في تطبيقاته المتنوّعة استغراقا كليا، فإن المبدأ ذاته عرّضه، حينما استثمره في عملية بلورة تصوّره الكامل للبيان، لتحويرات عديدة وتعديلات متنوعة مكّنته من أقلمته وفق مقتضيات ذلك التّصور؛ بمعنى أنه إذا كان منطلق المفهوم العام للبيان، كما أوضحه صمود في نصّه السابق، ينطبق تمام الانطباق مع مبدأ " الاستدلال بالشاهد على الغائب"، ومن ثمّ على القسم الخامس من أقسام البيان فقط وهي النّصبة[*]، فإن الاكتفاء بهذا القدر من التّحليل، يعني، من جهة، الحد من دلالات المفهوم؛ من حيث اختزالها في البعد الدّيني والعقدي فقط، ويعني، من جهة أخرى، عدم تمكين المفهوم من احتواء مختلف أشكال التّواصل الإنساني المعبر عنها بحديث الجاحظ عن باقي أقسام البيان.

2. البيان باعتباره نظاما للعلامة وتنظيرا لها:

من بين النّصوص المهمّة التي تشير إلى أن حديث الجاحظ عن البيان إنما هو، في عمقه، تنظير للعلامة ونمذجة لنظام اشتغالها، قوله في الصّفحات الأولى من كتاب "الحيوان" :"ووجدْنا كونَ العالَم بما فيه حكمةً، ووجدْنا الحِكمَة على ضربَين : شيءٌ جُعِلَ حكمةً وهو لا يَعقِل الحكمةَ ولا عاقبةَ الحِكمة، وشيءٌ جُعِل حكمةً وهو يَعْقِل الحكمة

---

[1]- الحيوان، ج2، ص 135.

[2]- م.ن، ج2، ص 115.

[*]- يقول الجاحظ بخصوص النّصبة:" وأما النصبة فهي الحال الناطقة بغير اللفظ، والمشيرة بغير اليد، وذلك ظاهر في خلق السموات والأرض، وفي كل صامت وناطق، وجامد ونام، ومقيم وظاعن، وزائد وناقص، فالدلالة التي في الموات الجامد، كالدلالة التي في الحيوان الناطق". ينظر: البيان والتبيين، ج1، ص ص 57-58.

وعاقبةَ الحكمة. فاستوى بذاكَ الشيء العاقلُ وغير العاقل في جهةِ الدَّلالةِ على أَنَّهُ حكمة؛ واختلفا من جهةِ أَنَّ أحدهما دَليلٌ لاَ يَسْتَدِلّ، والآخر دليلٌ يستدِّل، فكلُّ مُسْتَدِلٍّ دليلٌ وليس كلُّ دليل مستدلاً، فشارك كل حيوانٍ سوى الإنسان، جميعَ الجمادِ في الدَّلالـــة، وفي عدم الاستدلال، واجْتَمَع للإنسان أَنْ كان دليلاً مستَدِلاًّ. ثُمَّ جُعِل للمستدِلِّ سببٌ يدلُّ به على وجوهِ استدلاله، ووُجوهِ ما نتج له الاستدلال وسمُّوا ذلك بياناً."[1]

إن ورود النّص السابق في مستهل كتاب "الحيوان"، وعلى تلك الصّفة، قد أكسبه أهمّية خاصة، وأغناه بدلالات كثيرة كانت بعضها محلّ انتباه حمادي صمود؛ وذلك حين جعل من النّص، فضلا عن اعتماده كمرجعية أظهر من خلالها المنطلقات العقائدية والفلسفية[2] المسئولة عن بلورة مفهوم البيان الذي ليس سوى صياغة أخرى لجوهر مبدأ "الاستدلال بالشاهد على الغائب"، أهمّ مصدر يستقي منه تحديداته الهامة الخاصة بالدّعامة المركزية التي انبنى عليها ذلك المفهوم. فإذا استرجعنا، بناء على ذلك، التحديدات المشار إليها في الصفحات الماضية من هذا البحث، والخاصة بجملة المصطلحات[*] التي سترد في الجدول، واعتمدنا بعض التّأويل، لاتّضح أن البنية المنطوي عليها المبدأ الكلامي هي البنية نفسها التي انطوى عليها نصا حمادي صمود والجاحظ. وذلك ما يوضّحه الجدول الآتي:

نص حمادي صمود	المبـــدأ	نص الجاحظ
1. الدال: المخلوقات	الشاهد	الدّليل
2. المدلول: عالم الإله عزّ وجل	الغائب	الحكمة[**]
3. التّعقل	الاستدلال	الفعل يعقل – الإنسان المستدّل

[1]- الحيوان، ج1، ص 33.

[2]- ينظر: حمادي صمود ، التفكير البلاغي عند العرب، ص ص 158- 159.

[*]- ينظر بخصوص: الشاهد والغائب نص الجابري. هامش الصفحة 92 من هذا البحث. ينظر بخصوص: الدليل والدلالة والاستدلال. المبحث الأول من هذا الفصل صفحة 67 وما بعدها.

[**]- رغم أن الحكمة لا تحيل بشكل مباشر، كما هو الحال في نص صمود ومع ما هو في المبدأ الكلامي، على الله عزّ ....

لا شك أنّ حمـــادي صمود حين قال بتنـــزّل المخلوقات منزلة دوال لمدلول أسمى سرمدي يُهتدى إليه بالتعقّل، قد نفذ إلى جوهر نصّ الجاحظ ولبّـــه. لكن لا يعني ذلك استنفاذ جميع الإمكانات التّأويليـــة التي يسمح بها النّص. فالنص يكشف، فضلا عن إفصاحه عن الأصل العقدي الذي انبثق عنه تصور الجاحظ للبيان ومبتدأ تفكيره فيه، عن أمور عديدة لا تقلّ أهمية عن سابقتها. وأهمّ تلك الأمور، إمكانية عدّ النّص، باعتبار علاقته بما ورد قبله وبعده وبنصوص أخرى، كمحاولة لتأسيس أرضية نظرية متعددة الوظائف. ومن خلال واحدة من تلك الوظائف سيتكفّل النص بمنح الجاحظ مشروعية عدّ موجودات العالم، نامية كانت أو جامدة، بيانا، ومن ثمّ التمهيد لإضافة قسم خامس إلى أقسام البيان ووسائله الأربع* التي كانت متداولة في بيئة الأصوليين، والتي أوضحنا، فيما مضى، كيف أخرجها أبو عثمان من إطارها الضيّق، التي ارتبطت على أساسه، وفي الغالب الأعمّ، بالنّص الشّرعي والعلامات الصادرة عن الرسول (ص)، إلى إطار أرحب وأوسع[1].

..... وجل، إلا أن الرّجوع إلى سيـــاق ورودها في نصّ الجاحظ سيبين أنّها تحيل على آثاره وأفعاله الدالة عليه عز وجل. يقول الجاحظ في هذا الصدد:" أشهد أن السموات والأرض آيات دالات، وشواهد قائمات، كل يؤدي عنك الحجة، ويعرب عنك بالربوبية موسومة بآثار قدرتك ومعالم تدبيرك [...] فهي على اعترافها لك، وذلها إليك، شاهدة بأنك لا تحيط بك الصفات، ولا تحدك الأوهام، وأن حظ المفكر فيك الاعتراف لك." (الجاحظ، البيان والتبيين، ج1، ص 58.)

*- من العبارات والشروح التي مهّد بها الجاحظ لإدخال النّصبة ضمن أقسام البيان، قوله قبل أن يورد النّص الإطار:" يقال الصامت لما لا يَصْنَع صمتاً قطُّ [...] والناطق لِمَا لَمْ يتكلَّمْ قطُّ، فيحملون ما يرغو، ويَثغو، ويَنهَق[...]على نطقِ الإنسان[...]والفصيحُ هو الإنسان، والأعجم كلُّ ذي صوتٍ لا يفهَمُ إرادتَه إلاّ ما كان من جنسه، ولعمري إنا نفهم عَن الفَرس والحمارِ والكلبِ والسِّنَّور والبعير، كثيراً من إرادته وحوائجه وقصوده [...] والإنسانُ فصيح، وإنْ عبَّرَ عن نفسه بالفارسيّة أو بالهنديّة أو بالروميّة، وليس العربيُّ أسوأ فهماً لِطَمْطَمَةِ الروميِّ من الرومي لبيانِ لسان العربيّ، فكلُّ إنسانٍ من هذا الوجه يقال له فصيح فإذا قالوا : فصيح وأعجَم، فهذا هو التأويل في قولهم أعجم، وإذا قالوا العرب والعجم ولم يلفظوا بفصيح وأعجم، فليس هذا المعنى يريدون، إنَّما يَعنُون أنَّه لا يتكلَّم بالعربيَّة، وأنَّ العربَ لا تفهم عنه [...]ويقال "جاء بما صَأى وصمت". فالصامت مثل الذهب والفضّة، وقوله صأى يعني الحيوانَ كلَّه، ومعناه نطق وسكَت. فالصامت في كلّ شيءٍ سِوَى الحيوان".(الحيوان، ج1، ص: 31-32-33.)

1- ينظر صفحة 52 من هذا البحث.

بعد أن حاول الجاحظ، في العبارات التي أوردنا بعضا منها في هامش الصفحة السابقة، أن يجتاز بعملية النّطق إلى غير الإنسان[1]، ويكشف عن المفارقة التي يمنحها الواقع لدلالة كلمة " أعجم" وينتقض دلالتها بالحديث عن "كل ذي صوت لا يفهم إرادته"، ويوسّع دلالة "الفصيح" لتشمل الجنس الإنساني قاطبة، من دون أدنى اعتبار لاختلاف الألسن أو لتحقق الفهم من عدمه، بعد كل ذلك يورد نصه الإطار والجامع. ولعل أهم النتائج التي خلص إليها فيه، تلك التي تجعل من الإنسان والحيوان وحتى الجماد الأبكم والأخرس علامات منطوية على سيرورات دلالية يؤدي تحيينها إلى تكوّن معارف وعلوم شتى، وبالتالي انتقال تلك العلامات من دلالتها على حكمة إلى دلالة أعمق منها، إلى أن تخلع عن نفسها، في آخر الأمر، علاميتها وتلبس لبوس الآيات الدالة على الخالق عزّ وجل وعلى وحدانيته المطلقة. وقد عبّر نصر حامد أبو زيد عن الفكرة قائلا": تحيل كل علامة إلى علامة أخرى في حركة متصاعدة وصولا إلى الدلالة الكليّة. وقد صارت رحلة اكتشاف العلامات تلك نموذجا معرفيا في سياق تطور الفكر الإسلامي الذي استند إلى قراءة العلامات للبرهنة على وجود الله". [2]

يصرح الجاحظ، مباشرة، بعد نصّه الإطار بأن البيان على أربعة أقسام: لفظ، خط، عقد، وإشارة. لكنه لا يتوقف عند هذا الحدّ، بل سيعقّب على تصريحه بالقول، ملمحا إلى إمكانية عدّ البيان أقسام خمسة: إنه حتى الأجسام الخرس الصامتة تنطق وتشارك الإنسان الحي الناطق في البيان. ونطقها ذاك، يضيف الجاحظ، شبيه بإخبار الهزال وكسوف اللّون عن سوء الحال، ودلالة السِّمن وحسن النّضرة عن حسن الحال.[3]

من الأمور الطريفة والدالة على الدقة المتناهية التي صاحبت حديث الجاحظ عن البيان عامة وحديثه عن النصبة بشكل خاص، أنه إذا ما رتّبنا نصوص "الحيوان" و "البيان

---

[1]- ينظر أيضا: الحيوان، ج7، ص 57.

[2]- نصر حامد أبو زيد، النّص والسلطة والحقيقة: إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، ط4، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء- بيروت، 2000، ص 262.

[3]- ينظر: الجاحظ، م.س، ج1، ص 34.

والتّبيين"، المخصّصة للحديث عن أقسام البيان، وذلك باعتبار أسبقية التّأليف والورود، لاكتشفنا أنّ التّلميح السّالف الذكر لن يخلع عنه الجاحظ ما فيه من تلميح إلا وألبسه ما يناسبه من تأكيد.

يقول الجاحظ في موضع قريب من موضع التّلميح السّابق:" فالجمادُ الأبكمُ الأخرسُ من هذا الوجـــه قد شارَكَ في البيان الإنسانَ الحيَّ الناطق، فمن جعل أقسام البيان خمسة، فقد ذهب أيضا مذهبا له جواز في اللّغة، وشاهد في العقل"[1]. ويضيف في موضع آخر:"وجعَـــل آلة البيانِ التي بها يتعارَفُون معانِيَهُم، والتَّرْجُمانَ الذي إليه يرجِعون عند اختلافِهم؛ في أربعة أشياء؛ وفي خَصْلَـــةٍ خامسة؛ وإن نقصت عن بلوغ هذه الأربعة في جهاتها، فقد تُبدَّل بجنسها الذي وُضِعت له وصُرفتْ إليه."[2] ومع بداية الجزء السادس من "الحيوان" يكون الجاحظ قد بلغ مراده، وأدخل موجودات العالم، جميعها، ضمن البيان، وذلك حين قال:" قد قلنا في الخطوط ومرافقها [...] وقلنا في العقد ولم تكلّفوه، وفي الإشارة ولِمَ اجتلبوها، ولم شبّهوا جميع ذلك ببيان اللّسان، حتى سمّوه بالبيان[...] وقلنا في الحاجة إلى المنطق [...] وكيف صار أعمّ نفعاً[...] وصار هو المشتق منه، والمحمول عليه، وكيف جعلنا الأجسام الصَّامتة نطقاً والبرهان الذي في الأجرام الجامدة بياناً."[3] لكن على الرغم من تحوّل تلميح الجاحظ السابق، مع تقدّم تأليف "الحيوان"، إلى تأكيدٍ، فإنه تأكيد لن يبلغ ذروته، ولن يكتسب رسميته، ولن يستقّر فيه صاحبه على المصطلح الذي يناسب القسم الخامس من البيان*، إلاّ في الصفحات الأولى من "البيان والتّبيين"[4].

---

[1]- الحيوان، ج1، ص 35.

[2]- م.ن، ص 45.

[3]- م.ن، ج6، ص ص 5-6.

*- لم يرد مصطلح "النصبة" في كتاب الحيوان، إلا مرة واحدة. ولم يعن به الجاحظ حينذاك إلا واحدا من المعاني الجزئية للنصبة، وذلك باستخدامه فقط للدلالة على الحالات الدالة التي يمكن أن يكون عليها جسم الإنسان وهيئاته المختلفة المشيرة إلى ما فيه. ويقول في النّص:" فموضوعُ الجسم ونَصبته دليل على ما فيه وداعية إليه ومنبهة عليه". م.ن،ج1، ص 35.

[4]- ينظر: البيان والتبيين، ج1، ص 57.

تكفّل النّص الإطار في وظيفته الأولى إذن بمنح مشروعية لعنصر النصبة كقسم خامس للبيان. في حين تمثلت وظيفته الثانية في السعي لخلق الجو الملائم الذي يتيح مزج أبعاد عدّة، ثم العمل على صبّها، جميعها، في مفهوم واحد جامع، أطلق عليه الجاحظ مع نهاية النّص، مصطلح البيان. ومن أبرز تلك الأبعاد نذكر: البعد الديني العقدي، البعد المعرفي، والبعد التواصلي.

نعتقد أنه من المفيد أن نشير، قبل محاولة استنباط الأبعاد السّالفة الذكر من النّص الإطار وإثبات تضمن البيان لها، إلى أن اسم الإشارة "ذلك" المستعمل في إحدى عبارات النّص، وهي عبارة: "وسموا ذلك بيانا" لا يعود فقط على المشار إليه في قوله " ثُمَّ جُعِل للمستدِلِّ سببٌ يدلُّ به على وجوهِ استدلاله، ووُجوهِ ما نتج له الاستدلال"، بل يعود على جميع ما ورد قبل الجملة؛ فإلى جانب إطلاق اسم البيان على الأسباب التي من أجلها سمي المستدل مستدلا، فإنه يطلق أيضا على الحكمة الواردة في مستهل النّص وكذلك على الدليل مستدلا كان أو غير مستدل*. ولما كان الأمر كذلك، فإنه بالإمكان استنباط البعد الديني العقدي من قول الجاحظ:"ووجدنا كون العالم بما فيه حكمة". واستنباط البعد المعرفي من قوله:" شيء جعل حكمة وهو يعقل الحكمة وعاقبة الحكمة". فالحكمة التي تكرر ذكرها مع هذه العبارة بقدر دلالتها على دقة النّظام الذي يسير وفقه هذا الكون، وأن صنعه المتقن غاية الإتقان قد كان من لدن حكيم خبير، فإنّها تدل أيضا على العلم والمعرفة الناتجين من ولوج العقل الإنساني أسرار ذلك النظام وتفاصيل ذلك الإتقان.

*- من الأدلة الأخرى المدعمة لما ذهبنا إليه من أن المشار إليه الذي تحيل عليه أداة الإشارة "ذلك"، إنما هو جميع عناصر النص، وجود نُسخ من "الحيوان" نجد فيها عبارة " سموا ذلك بيانا" في موضعين اثنين: قبل جملة " وجعل للمستدل سبب...." وبعدها. لكن عبد السلام محمد هارون محقق النسخة التي اعتمدنا عليها حذف " سموا ذلك بيانا" الواردة قبل الجملة السابقة وأشار في هامش الصفحة إلى المسألة قائلا:" في ط[أي النسخة المطبوعة في المطبعة الحميدية، ثم مطبعة التقدم من سنة 1323هـ إلى سنة 1325هـ] " وفي عدم الاستدلال وسموا ذلك بيانا". و"سموا ذلك بيانا" عبارة إضافية لا معنى لها."ينظر: الجاحظ، الحيوان، ج1، الهامش الثاني، ص 33. ينظر بخصوص تكرار عبارة " سموا ذلك بيانا" في موضعين اثنين : الحيوان، تحقيق: يحي الشامي، ط3، ج1، منشورات دار ومكتبة الهلال، بيروت، 1997، ص 30. الحيوان، تحقيق: فوزي عطوي، مكتبة الطّلاب وشركة الكتاب اللّبناني، بيروت، 1968، ج1، ص 30.

وأما البعد التواصلي، الذي يبدو أنه اقترن بالبعد المعرفي، فتنطوي عليه إشارة الجاحظ إلى أن الله عز وجل قد كرّم الإنسان المستدل ووضعه في أرقى المنازل وأعلاها، بأن ركّب فيه سببين: العقل وهو السبب الذي يمكّنه من النّفاذ إلى حكمته وعجيب تدبيره وإتقانه، واللّسان وهو السبب الذي يخول له نقل ما اكتسبه من العلم والمعرفة إلى أبناء جنسه.

3. منطق العلاقات في مكونات البيان:

ثالث الوظائف التي أسندها الجاحظ للنص الإطار، وهي أهم وظائفه في اعتقادنا، تلك التي تجعل من البيان نظاما، وتفصح عن الشروط الأساسية الواجب توفرها لاشتغاله، وكذا إعلانها عن بدء عملية ملء مكوّناته القاعدية بأولى حمولاتها الدلالية.

فأما ما تعلّق بنظام البيان فهو نظام استدلالي ثلاثي المكوّنات. ويمكن استخراج الهيكل العام لذلك النّظام من النّص الإطار مباشرة، أو من المبدأ الكلامي الذي انبنى عليه ذلك النّص، أو من مجموع تحديدات حمادي صمود للمنطلقات الفلسفية والعقائدية التي انبثق عبرها المفهوم العام للبيان. فإذا كان النّظام الاستدلالي، كما أشرنا إلى ذلك في المبحث الأول من هذا الفصل، مشروطا في تحققه بتوفّر عناصر ثلاثة، هي على سبيل المثال: عناصر انطلاق (ناحية فيزيقية)، عناصر وصول (ناحية سيكولوجية)، وواسطة (ناحية فيزيولوجية)، فإن تلك العناصر ستبرز في نصي الجاحظ وحمادي صمود ومع المبدأ الكلامي وفق الشكل الآتي:

	عناصر الانطلاق	الواسطة	عناصر الوصول
الاستدلال	ناحية فيزيقية	ناحية فيزيولوجية	ناحية سيكولوجية
نص الجاحظ	الدّليل	المستدّل	الحكمة (المستدل عليه)
نص حمادي صمود	الدال: المخلوقات	التعقل	المدلول: عالم الإله
المبدأ الكلامي	الشاهد	الاستدلال	الغائب

من القضايا التي ظلّت عالقة منذ أولى صفحات هذا المبحث، تلك الخاصة بالتعريفات التي ذهب أصحابها فيها إلى حدّ التّسوية بين البيان والدليل والدلالة، لكن وبإيراد الجدول ونشر بعض مطويات مفهوم البيان التي أظهرت تضمنه، هو كذلك، لعناصر انطلاق وعناصر وصول وواسطة، نكون قد بيننا صحة تلك التسوية وأكّدناها، وأظهرنا كذلك الدقة المتناهية التي طبعت تلك التعريفات.

من الأمور المكمّلة لما ورد في الجدول السابق، مسألة عدم اكتفاء الجاحظ بالإشارة إلى أن تكوّن البيان وتحققه، ومن ثم تحوّله إلى نظام، يتم عبر سيرورة ينتقل فيها المستدل من الدليل إلى المستدل عليه، بل التزم، في أكثر من مناسبة، بمحاولة وصف نوع العلاقات الرابطة بين مكوّنات البيان، وإظهار مختلف المراحل التي تمرّ بها العملية البيانية الاستدلالية. فأما عن نوع العلاقة الرابطة بين الناحية الفيزيولوجية والسيكولوجية في تلك العملية فهي علاقة تعاضدية تفاعلية، وقد أشار إليها الجاحظ قائلا:"درك الحواس أصل المعرفة، وهو المستشهد على الغائب والدليل على الخفي، وبعد صحته تصح المعارف، وبعد فساده تفسد، فالذي تستخرجه الأذهان منه وتستشهده عليه كعلم التوحيد[...] وغامض التأويل وكل ما أظهرته العقول بالبحث وأدركته النفوس بالفكر من كل علم وصناعة [...] أجدر أن يكون فعله والمنسوب إلى كسبه"[1]. لكن القول بأن "درك الحواس أصل المعرفة"، لا يعني اعتماد تلك الحواس معيارا أساسيا لصحة المعرفة، وأصلا وحيدا لإنتاجها، وهو ما يؤكّده أبو عثمان في موضع آخر قائلا :" فلا تَذْهَبْ إلى ما تريك العينُ واذهَبْ إلى ما يريك العقل[...] وللأُمور حكمان: حكم ظاهرٌ للحواس وحكم باطنٌ للعقول والعقل هو الحجَّة"[2]. ويضيف في موضع آخر:" ولعمري إن العيون لتخطئ، وإن الحواس لتكذب، وما الحكم القاطع إلا للذهن، وما الاستبانة الصحيحة إلا للعقل؛ إذ كان زماماً على الأعضاء، وعياراً على الحواس"[3].

---

[1]- رسائل الجاحظ: الرسائل الكلامية ، قدم لها وبوبها وشرحها: علي أبو ملحم، ص 110.

[2]- الحيوان، ج1، ص 207.

[3]- رسائل الجاحظ، رسالة التربيع والتدوير، تحقيق وشرح: عبد السلام محمد هارون، ج3، ص 58.

فأما العلاقة الرابطة بين الدليل والعقل فهي علاقة تأثيرية تكاملية "فالعقل هو المستدل، والعيان والخبر هما علّة الاستدلال وأصله، ومحال كون الفرع مع عدم الأصل، وكون الاستدلال مع عدم الدّليل، والعقل مضمّن بالدّليل، والدّليل مضمن بالعقل، ولا بدّ لكل واحد منهما من صاحب، وليس لإبطال أحدهما وجه مع إيجاب الآخر"[1].

وأما العلاقة الرابطة بين العقل والحكمة فهي علاقة اكتشافية استنباطية، لأن الحكمة التي يسعى العقل لامتلاكها تتسم، في غالب الأحيان، بالاستتار والخفاء، وتتوفر من أجل ذلك على قدر معيّن من المقاومة التي تضعف أمام نباهة العقل وإلحاحه، وتقوى أمام بلادته وخموله فــ"الأجسامِ الجامدة، والأجرامِ الساكنة[...]لا يُتَعَرَّفُ ما فيها من دَقائق الحكمةِ وكُنوزِ الآداب، وينابيعِ العلمِ، إلاّ بالعقلِ الثاقب اللطيف، وبالنظرِ التامِّ النافذ، وبالأداةِ الكاملة، وبالأسبابِ الوافرة، والصبرِ على مكروه الفكر، والاحتراسِ من وُجوه الخُدَع، والتحفُّظِ مِن دواعي الهوى"[2]. ويضيف الجاحظ، في موضع آخر، ناصحا:"وعاودوا الفكر عند نبوَّات القلوب، واشحذوها بالمذاكرة، ولا تيأسوا من إصابة الحكمة إذا امتحنتم ببعض الاستغلاق، فانّ من أدام قرع الباب ولج"[3].

آخر العلاقات الحاصلة بين مكوّنات البيان الثلاثة، تلك التي تربط بين الدليل والحكمة، وأما عن نوعها فهي علاقة احتوائية جدلية، ويبرز الجانب الاحتوائي في العلاقة إذا ما عرفنا بأن الدليل كي يكون دليلا، يجب أن يؤدي العلم به إلى العلم بشيء إضافي زائد على مادته[4]. فالدليل، كما يشترط فيه هيثم سرحان "يجب أن يتضمن حقيقة وعلما وحكما، وهذا المتضمن هو المدلول الذي هو نتاج البحث الاستدلالي"[5].

---

[1]- رسائل الجاحظ: الرسائل الكلامية، قدم لها وبوبها وشرحها: علي أبو ملحم، ص ص 128- 129.

[2]- الحيوان، ج1، ص ص 44-45 .

[3]- البيان والتبيين، ج1، ص 148.

[4]- ينظر: التهانوي، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ج1، ص 152.

[5]- هيثم سرحان، إستراتيجية التأويل عند المعتزلة، ط1، دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقية، 2003، ص 123.

وقـــد أشار الجاحظ إلى الجانب الاحتوائي من العلاقة حين قال مثلا:" وجُعِل بيانُ الدليل الذي لا يستدِلُّ تَمكِينَهُ المستـــدِلَّ من نفسه واقتيادِه كلَّ من فكَّر فيه إلى معرفةِ ما استُخْزِنَ من البرهان وَحُشِيَ من الـــدَّلاَلة وأُودِع مِن عَجيب الحكمة"[1]. وأشار إلى تلك العلاقـــة كذلك حين تعرض لتفسير قوله عز وجل ﴿ وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاءَ كُلَّهَا...﴾ (البقرة/ 31) حيث يقول:"ولا يجوز أن يعلِّمه الاسم ويدع المعنى، ويعلِّمه الدلالة ولا يضع له المدلول عليه. والاسم بلا معنىً لغوٌ، كالظَّرف الخالي [...] ولو أعطاه الأسماء بلا معانٍ كمن وهب شيئاً جامداً لا حركة له، وشيئاً لا حس فيه، وشيئاً لا منفعة عنده. ولا يكون اللفظ اسماً إلا وهو مضمَّن بمعنى"[2].

ينبني الجانب الجدلي في العلاقة السّالف ذكرها على ثنائيات متضادة من مثل: ظهور/خفاء، حضور/ غياب. فالدليل هو الطرف الظاهر أو الحاضر في تلك العلاقة، أما الحكمة، أو المعنى عامة، فهو الطرف الخفي أو الغائب فيها. فزيادة على بروز طرفي العلاقة الجدلية وتجليهما في مبدأ "الاستدلال بالشاهد على الغائب"، أظهر أبو عثمان في أكثر من موضع، جدلية الحضور والغياب التي تسم العلاقة الحاصلة بين الدليل والشيء الذي يحيل إليه، وأفصح بذلك عن اعتماده المبدأ كمنطلق أساسي للتفكير في موضوع البيان، وكدعامة مركزية بنى عليها مفهومه العام، حيث يقول معرفا اللسان:" اللّسان أَدَاةٌ يَظهَرُ بِها حُسنُ البَيانِ، وظَاهِر يُخبرُ عن الضَّمير، وَشَاهِدٌ يُنبئكَ عَن غَائِب"[3]. ويقول معرفا البيان:"والدّلالةُ الظَّاهرة على المعنى الخفيّ هو البَيان"[4]. ويقول محدّدا بعض أنواع الدليـــل:" الدّليل نَوعانِ: أَحَدهما شَاهِدُ عَيَانٍ يدُّل على غَائِب، والآخَر مجِيءُ خَبرٍ يدُّلُ على صدقٍ"[5]. ويمكن أن نجمل جميع العلاقات الرابطة بين مكوّنات البيان الثلاثة وفق ما هو مبيّن في الشكل الآتي:

---

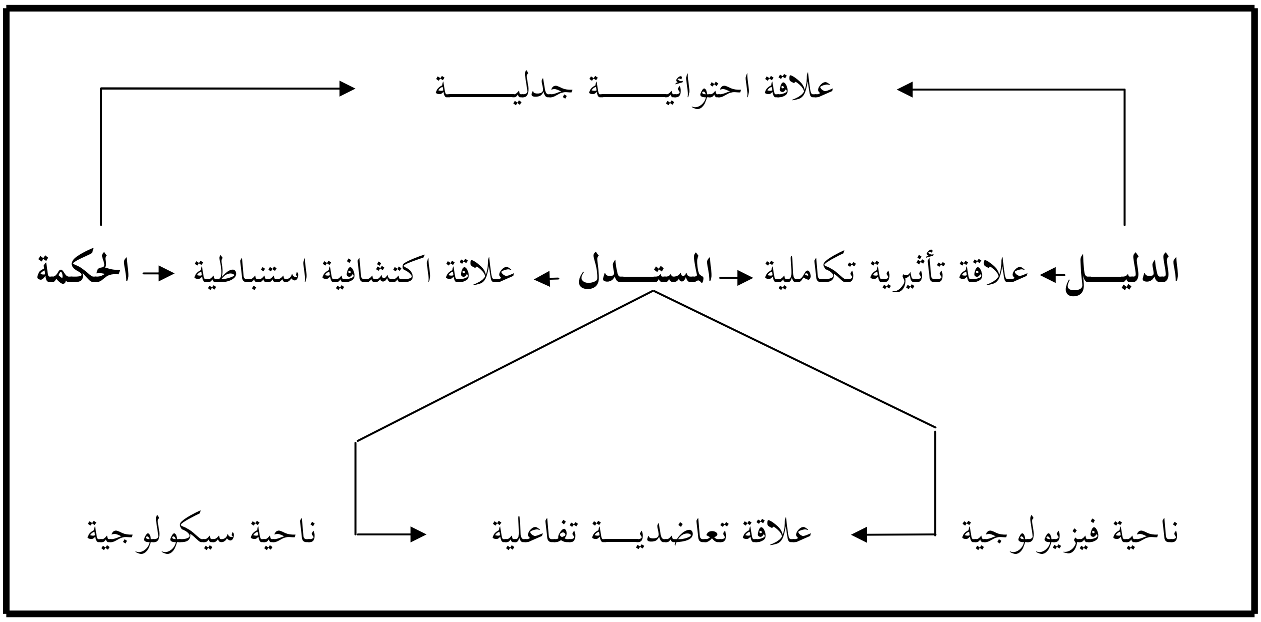
[1]- الحيوان، ج1، ص 34.

[2]- رسائل الجاحظ، رسالة الجد والهزل، تحقيق وشرح: عبد السلام محمد هارون، ج1، ص 262.

[3]- البيان والتبيين، ج2، ص 150.

[4]- م.ن، ج1، ص 54.

[5]- رسائل الجاحظ، رسالة حجج النبوة، ج3، ص 226.



4.النمذجة العامة لنظام البيان:

قادنا تحليل النص الإطار الوارد في أولى صفحات "الحيوان" وأوصلنا اعتماده مرجعية نظرية أساسية في موضوع البيان، إلى استنباط نتيجة أولى قوامها الكشف عن المبدأ الكلامي الذي تبلور من خلاله المفهوم العام للبيان، والخلوص، في نتيجة ثانية، إلى أن البيان عبارة، في عمقه، عن نظام استدلالي يشتغل بمكونات ثلاثة، والكشف، من خلال نتيجة ثالثة، عن مجموع العلاقات الرابطة بين تلك المكونات. لكن كل ذلك لا يعني اعتماد النص كذلك دون سواه كمرجعية نستقي منها المفاهيم العامة والجواهر الثابتة لمكونات البيان، فالنص، من هذا المنظور، ليس سوى نقطة بداية لعملية ملء تلك المكونات بأولى حمولاتها الدلالية؛ باستثناء حديث أبي عثمان فيه عن العقل باعتباره عاملا رئيسيا ارتقى بفضله الإنسان، دون من سواه، إلى منزلة الدليل المستدل، وبذلك فإن الجاحظ قد كشف، بإحلاله العقل تلك المكانة، عن المفهوم العام والثابت للمكوّن الثاني الذي يشتغل به نظام البيان، أو لنقل الواسطة التي ينتقل بها الإنسان المستدل من الدليل إلى المستدل عليه. فالعقل، كما نقل الجاحظ عن أحد الأعراب، هو:" الإصابة بالظنون

ومعرفة ما لم يكن بما قد كان".[1] أو هو كما قال عنه في موضع آخر:" تأمل هذه القوى التي في النفس وموقعها من الإنسان أعني الفكر والوهم والعقل والحفظ وسائر ذلك[...] فكر فيما أنعم الله تعالى به على الإنسان في هذا المنطق الذي يعبر به عما في ضميره ويفهم عن غيره ما في نفسه ولولا ذلك كان بمنزلة البهيمة التي لا تخبر عن نفسها بشيء ولا تفهم عن مخبر شيئا".[2]

عمل الجاحظ في نصه الإطار وفي أغلب صفحات "الحيوان"، وذلك ما اقتضاه الموضوع المعالج في ذلك الكتاب، على إبراز مكوّنات النظام البياني معتمدا على مفاهيم لا تختلف، في عموميتها، عن تلك التي منحها المتكلّمون لمبدأ "الاستدلال بالشاهد على الغائب"، وقد أكّد، من ثمّ، على أن التواصل لا ينحصر فقط في مختلف الأنظمة الدالة المتداولة بين بني البشر، بل سنجده حاضرا، بأرقى أشكاله، في العلاقات التي تربط بين: الإنسان، الكون، والخالق عز وجل. فـــ:"الكون كله[...] سلسلة من العلامات الدالة- الآيات- على وجود الله، وعلى وحدانيته. ومعنى ذلك أن ثمة نصين: نصا لغويا مرسلا من الله للإنسان، ونصا غير لغوي – العالم- يمثل رسالة يتجاوب مضمونها مع مضمون الرسالة اللغوية".[3]

ولم يكتف أبو عثمان بإبراز الأمور السّالفة الذكر وتأكيدها من الوجهة النظرية البحتة وحسب، بل إن معظم صفحات كتاب "الحيوان" عبارة عن تحيين لتصوراته النظرية الخاصة بذلك النمط التواصلي، وتطبيق فعلي واسع النطاق لكيفية اشتغاله. فنراه يقول في واحد من النصوص الكثيرة المخصصة لهذا الغرض:"وخبِّرني عن اللّه تعالى، أمَا كان قادراً أن يعذِّب الكنعانيينَ، والجبابرة، والفراعنة، وأبناءَ العمالقة [...] بالماء والريح، وبالكواكب والنيران، وبالأسْد [...] فلمَ عذَّبهم بالجراد والقُمَّل والضفادع؟ وهل يتلقَّى

[1]- البيان والتبيين، ج3، ص 579.

[2]- الجاحظ، الدلائل والاعتبار على الخلق التدبير، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة؛ دار الندوة الإسلامية، بيروت، 1987-1988، ص 54.

[3]- نصر حامد أبو زيد، النّص والسلطة والحقيقة: إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، ص ص 169-170.

عقلك قبل التفكير إلا أنه أراد أن يعرِّفهم عجْزهم، ويذكَّرهم صِغَر أقدارِهم، ويدُلَّهم على ذلك بأذلِّ خلقه، ويعرفهم أن له في كل شيء جُنْداً، وأن القَويَّ من قَوَّاهُ وأعانه، والضعيف من ضَعَّفه، والمنصورَ من نصرَه، والمخذول من خَلاّه وخذله؛ وأنه متى شاء أن يقتل بالعسل الماذي والماء الزُّلال كما يقتلُ بالسمّ الساري، والسيف الماضي قتل".[1]

بجانب النصوص الكثيرة التي عبّر من خلالها أبو عثمان عن تصوره الخاص بالحدود القصوى التي يمكن أن تصل إليها العملية التواصلية، نصوص أخرى قد سعى من خلالها لبناء نظام للبيان يتسع مفهومه ليشمل جميع الأنظمة الدالة الممكنة، وذلك بأن أغنى مكوّنات مبدأ "الاستدلال بالشاهد على الغائب" بمفاهيم أخرى مكنته من أن يحوّله من مجرد نهج عام يعتمده المتكلمون لإثبات أصل التوحيد، إلى إطار نظري شامل يُبرز من خلاله كيفية اشتغال النظام البياني والأوصاف العامة للمكوّنات القاعدية الواجب توفرها في ذلك النظام.

يتطور تصور الجاحظ الخاص بمفهومي الشاهد والغائب ويتسع عبر نصوص مبثوثة في مواضع متفرقة من كتبه، ليتبيّن، في الأخير، أن مفهوم الشاهد قد أصبح لا يحيل فحسب، في تلك النصوص مجتمعة، على عالم الإنسان والطبيعة اللذين ينظر فيهما المتكلم بهدف تثبيت العقيدة باستعمال المسالك العقلية، إنما يحيل أيضا على كل الأشياء الدالة، أو لنقل، مستعملين عبارات طه عبد الرحمن، إن الشاهد عند أبي عثمان "يدل على أمر حاضر أو ماثل يتوسل به إلى غيره ويظهر ما كان خفيا"[2]. أما ما تعلق بمفهوم الغائب فإنه قد أصبح يدل، بعدما كان محصورا فقط في دلالته على الخالق عز وجل وحكمته، على جميع المعاني والمدلولات، دونما اعتبار لمصدرها أو للمادة الحاملة لها.

ومن بين الأدلة الكثيرة المدعمّة للأفكار الواردة في الفقرة السابقة، النص الأول المستشهد به في الفقرة المخصصة للجانب الجدلي من العلاقة الحاصلة بين الدليل والحكمة[3]؛

---

[1]- الحيوان، ج5، ص ص 145- 146.

[2]- طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، ص 135.

[3]- ينظر صفحة 102 من هذا البحث.

حين عدّ أبو عثمان اللّسان، الذي هو أحد أقسام البيان باعتبار دلالة الكلّ (اللّسان) على الجزء (اللّفظ)، شاهدا (دال) ينبّئ عن غائب (مدلول). فإذا عُد اللّسان، فيما مضى، شاهدا ودالا كذلك على اللّغة المنطوقة، فلا غرابة إن قلنا، بعد كل ذلك، إن الخط واللفظ والإشارة والعقد يمكن أن تحوّل جميعها إلى ألسنة تخبر عن الضمير، وشواهد تدل على الغائب، وبيان ذلك قول أبي عثمان متهكّما من أحمد بن عبد الوهاب:"وعلى أننا لا ندري أي ألسنتك أبلغ، وأي بيانك أشفى. أقلمك أبلغ أم خطك، أم لفظك؟ أم إشارتك أم عقدك؟ "[1]. ويضيف ملمحا إلى إمكانية توسيع دلالة اللسان، باعتبار وظيفته المتمثلة في الإخبار والكشف عن المعنى، لتشمل جميع الأعمال أو المُركّبات الدالة التي تنتجها اليد البشرية بقوله :" اللّسانُ الآنَ إنَّما هو في منافع اليدِ والمرافق التي فيها، والحاجاتِ التي تبلُغها[...] فمن ذلك حظُّها وقِسْطُها من منافع الإشارة، ثم نَصِيبُها في تقويم القلم، ثم حَظُّها في التصوير، ثم حَظُّها في الصناعات، ثم حَظُّها في العَقْد"[2].

ولعل أهم نص توّج به أبو عثمان تصوره لنظام البيان ومكوّناته، وجمع فيه ما بعثره في مؤلفاته من أفكار ولج بها علم العلامة من بابه الواسع قوله بصورة مطوّلة:" المعاني القائمة في صدور العباد المتصورة في أذهانهم، المختلجة في نفوسهم، والمتصلة بخواطرهم، والحادثة عن فكرهم مستورة خفية، وبعيدة وحشية، ومحجوبة مكنونة، وموجودة في معنى معدومة[...]- وإنما تحيا تلك المعاني في ذكرهم لها، وإخبارهم عنها واستعمالهم إياها – وهذه الخصال هي التي تقربها من الفهم وتجلبها للعقل، وتجعل الخفي، منها، ظاهرا، والغائب شاهدا، والبعيد قريبا[...] والدلالة الظاهرة على المعنى الخفي هو البيان[...].

والبيان اسم جامع لكل شيء كشف لك قناع المعنى، وهتك الحجب دون الضمير، حتى يفضي السامع إلى حقيقته. ويهجم على محصوله، كائنا ما كان ذلك البيان. ومن أي جنس كان ذلك الدليل[...] فبأي شيء بلغت الإفهام، وأوضحت عن المعنى، فذاك هو البيان في ذلك الموضع [...].

---

[1]- الرسائل، رسالة التربيع والتدوير، ج3، ص 90.

[2]- الحيوان، ج1، ص 39.

ثم اعلم حفظك الله أن حكم المعاني خلاف حكم الألفاظ، لأن المعاني مبسوطة إلى غير غاية، وممتدة إلى غير نهاية، وأسماء المعاني مقصورة معدودة، ومحصلة محدودة وجميع أصناف الدلالات على المعاني من لفظ وغير لفظ خمسة أشياء لا تنقص ولا تزيد، أولها: اللفظ، ثم الإشارة، ثم العقد، ثم الخط، ثم الحال، وتسمى نصبة[...].

ولكل واحد من هذه الخمسة صورة بائنة من صورة صاحبتها، وحلية مخالفة لحلية أختها وهي التي تكشف لك عن أعيان المعاني في الجملة"[1].

تكتسي الفقرات الأربعة السالف ذكرها، المندرجة تحت عنوان "باب البيان" في أولى صفحات كتاب "البيان والتبيين" أهمية كبيرة، وتحتل مكانة متميزة في هذه المرحلة التركيبية التي وصل إليها المبحث. ففضلا عن اتسامها بأوصاف قلّما نجدها في كتابات الجاحظ، ومن ذلك خلوها من الاستطراد، وعدم انقطاع الخط الفكري الرابط بينها، بشكل يجعلها شبيهة بحلقات مترابطة يأخذ خطام بعضها بخطام البعض الآخر، وكذا التدرج فيها من خاص إلى عام إلى أعم، فضلا عن كل تلك الأوصاف فإن ورودها في كتاب ألّفه أبو عثمان في مرحلة جد متأخرة من مراحل حياته[2] لا يجعل منها نصا إطارا ثانيا وحسب، بل يحولها إلى آخر المواضع التي تصب فيها المسارات المتشعبة التي تبلور معها نظام البيان وكذا المفاهيم العامة لمكوناته القاعدية.

وبالاستناد إلى النصوص السابقة المبرزة لكيفية تمديد مفهومي "الشاهد" و"الغائب" اللذين أصبحا يشملان، على التوالي، كل الأشياء الدالة وجميع المعاني الممكنة، فإننا في غنى عن تدعيم هذا الرأي بحجج جديدة إن اكتفينا بالقول بأن الجاحظ، في النص الإطار الثاني، قد أكد، مرة أخرى، بأن البيان في مستواه العميق بمثابة نظام ثلاثي المكوّنات، وأن مبدأ "الاستدلال بالشاهد على الغائب" هي الأرضية النظرية العامة التي استلهم منها تصوراته الخاصة بذلك النظام والمفاهيم العامة لمكوناته القاعدية. فرغم انتقال حديثه بالكامل من وصف اشتغال البيان في النمط التواصلي الذي أفرزه المبدأ السالف الذكر،

---

[1]- البيان والتبيين، ج1، ص ص 54- 55.

[2]- ينظر: فوزي عطوي، مقدمة كتاب" البيان والتبيين، ص 06.

والناتج عن العلاقة الموجودة بين: الإنسان، الكون، والخالق عز وجل، إلى التواصل الإنساني الناتج عن العلاقات التي أفرزتها طبيعته الاجتماعية، وحاجة الإنسان الدائمة لأخيه الإنسان، فإن آثار المبدأ الكلامي مازالت طافية على سطح النص. إذ إلى جانب ذكر الجاحظ لمصطلحي الشاهد والغائب بقوله:" وتجعل الخفي، منها، ظاهرا، والغائب شاهدا"، ثم المزاوجة التي أحدثها بين أهم خواصهما وهما، على التوالي، الظهور والخفاء وتلك التي أحدثها بين الدلالة والمعنى، وذلك حين قال: "الدلالة الظاهرة على المعنى الخفي هو البيان"، إلى جانب ذلك كله فإنه لم يغفل دور العقل الذي يحتك، بشكل أساسي، مع الشيء الظاهر الذي يتخذه مطية لكشف الشيء الخفي ومعرفته، فـــ"الخصال (الذكر والإخبار أو الدلالة الظاهرة عامة) هي التي تقربها (المعاني) من الفهم وتجلبها للعقل".

تزداد أهمية النص الإطار الثاني ظهورا حين ندرك أنه يخفي أكثر مما يبدي، ويحمل في طياته وجهين: وجه ظاهر تمثله الأفكار المستخرجة آنفا، ووجه خفي يمثل جزءا ثانيا تكملة لفكرة بلور الجاحظ جزءها الأول في النص الإطار الوارد في مستهل كتاب "الحيوان"، ويبدو أن إزالة القناع عن تلك الفكرة لن يتم إلا بعد مقارنة النصين من حيث الشكل والمضمون.

أول ما يوحي به ظاهر النصين الإطارين هو اختلاف مفهوم البيان الوارد فيهما؛ فلئن كان الدليل، مستدلا كان أو غير مستدل(العالم) والعقل والحكمة، في النص الأول، من أبرز المكوّنات المشكلة لمفهوم البيان ونظامه، فإن النص الثاني قد أظهر مفهومه .بمحددات أخرى مغايرة ومكونات أساسية مختلفة أهمها:"المعاني القائمة في صدور العباد مستورة خفية، الدلالة الظاهرة، البيان اسم جامع لكل شيء كشف لك عن قناع المعنى".

يتلاشى الاختلاف ويتبيّن تدريجيا بأن مفهوم البيان في النصين الإطارين إنما هو مفهوم واحد، حينما ندرك أن أبا عثمان لم يعمد فيهما إلا إلى التجسيد الفعلي والتطبيق الصارم لمبدأ " لكل مقام مقال"، وذلك بأن صاغ المفهوم العام للبيان وأخرجه في كل واحد منهما على الصورة الأكثر ملائمة لظروف المقام وطبيعة الموضوعين العامين المعالجين في "الحيوان" و "البيان والتبيين".

وقد اعتمد في صياغته تلك، إستراتيجية غاية الإحكام في الدقة، يشكل هيكلها العام سلّما تتسع درجاته وتضيق بحسب الوضعية ومسار التدرج، فإن كانت وضعية السلّم عادية؛ أي توجه الطرف الواسع منه إلى الأعلى وطرفه الضيق نحو الأسفل، فستتسع درجاته كلما تدرجنا نحو الأعلى وتضيق كلما تدرجنا نحو الأسفل. أما إن كانت وضعية السلّم خلاف ذلك مقلوبة؛ بتوجه الطرف الواسع منه نحو الأسفل، وطرفه الضيق نحو الأعلى، فدرجاته ستتسع كلما تدرجنا نحو الأسفل وتضيق كلما تدرجنا نحو الأعلى.

يبدأ بروز الهيكل العام للإستراتيجية المعتمدة في صياغة مفهوم البيان وعرضه في النصين الإطارين، حين نربط ذلك الهيكل بالتراكمات المعرفية الواقفة وراء انبثاقه على شكل سلم، إذ يبدو أن تلك التراكمات تنحصر، بشكل أساسي، في فكرة "العالم الصغير سلسل العالم الكبير" مضافا إليها تجسدها الثنائي عند الجاحظ في أول أقسام البيان وآخرها وهما على التوالي: النصبة واللفظ[1].

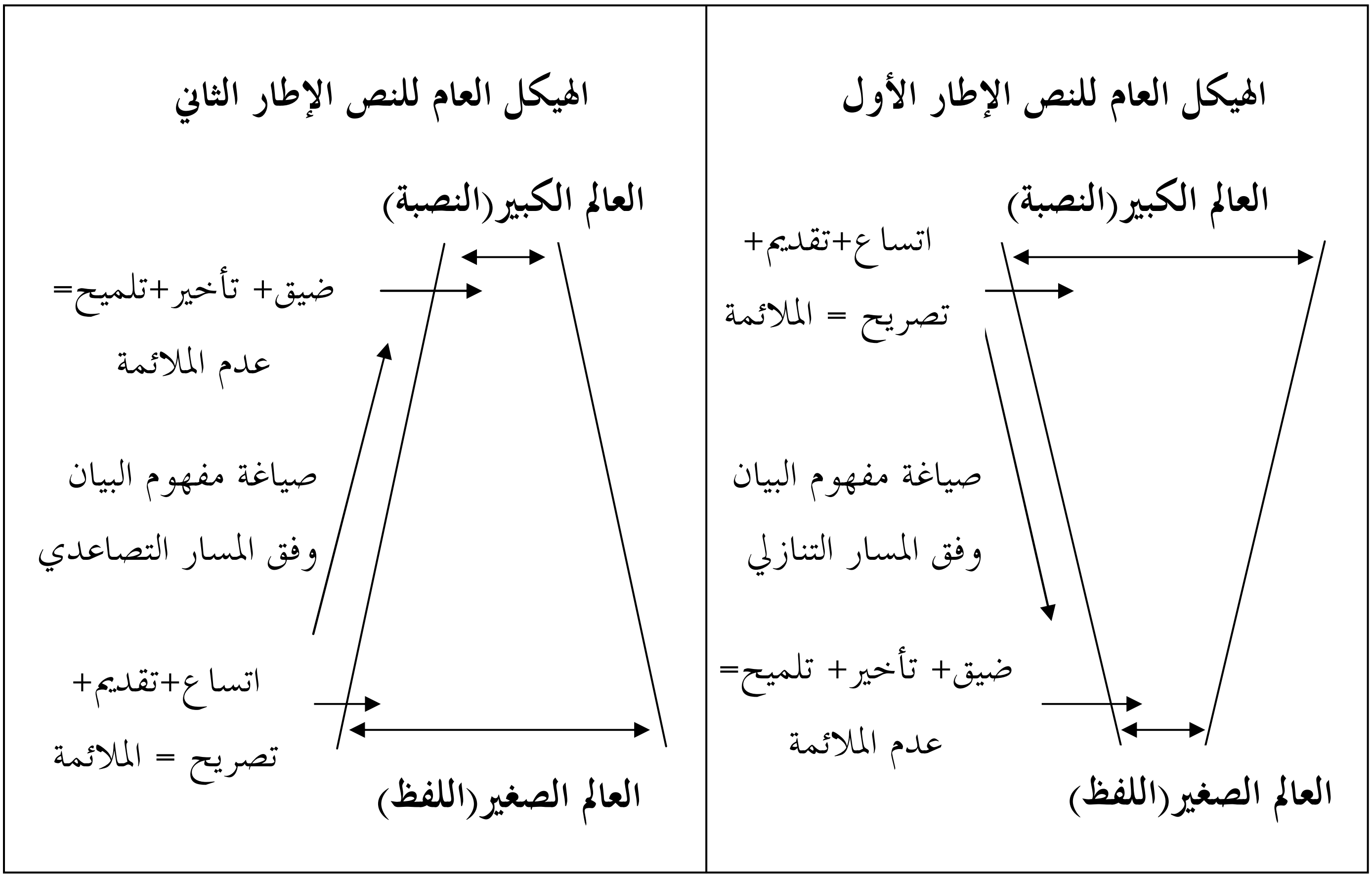
ولما كان المحور العام الذي يدور حوله كتاب "الحيوان" هو العالم الكبير المجسد في النصبة، والمحور العام لـــ "البيان والتبيين" هو العالم الصغير المجسد في اللفظ، فإن أبا عثمان قد عمل في النص الإطار الأول على أن تكون وضعية السلّم وضعية عادية يكون تدرج مفهوم البيان فيه من الأعلى (العالم الكبير) نحو الأسفل (العالم الصغير)، وذلك حين استهل النّص قائلا "ووجدنا كون العالم بما فيه حكمة"، ثم لدى إشارته المقتضبة، في آخر النص، إلى اللّفظ في قوله" وجعل للمستدل سبب يدل به على وجوه استدلاله ووجوه ما نتج له الاستدلال".

أما عن الوضعية التي سيكون عليها السلّم في النص الإطار الثاني، فهي وضعية مقلوبة، يعمل الجاحظ فيها على صياغة مفهوم البيان وعرضه باتباع المسار التصاعدي المتدرج من الأسفل (العالم الصغير) نحو الأعلى (العالم الكبير)، ويظهر انطلاقه من العالم الصغير حينما قال في مستهل النّص، بعد أن نعت المعاني القائمة في الصدور بالاستتار

[1]- ينظر بخصوص تجسد فكرة "العالم الصغير سليل العالم الكبير" في اللفظ والنصبة: محمد الصغير بناني، النظريات اللّسانية والبلاغية والأدبية عند الجاحظ من خلال البيان والتّبيين، ص 95.

والخفاء والبعد:" إنما تحيا تلك المعاني في ذكرهم لها، وإخبارهم عنها"، ثم انحيازه الكبير، في الفقرات الثلاث الأولى، تجاه اللفظ، حتى لكأنه يوهم بأن البيان منحصر فيه فقط، وذلك باستعمال عبارات من مثل: "حتى يفضي السامع إلى حقيقته (الضمير)"، "حكم المعاني خلاف حكم الألفاظ"، "وأسماء المعاني مقصورة معدودة". أما ما ينبئ في النص عن ولوج الجاحظ العالم الكبير، ومن ثم ضمه إلى مجموع المكوّنات الأساسية المشكلة لمفهوم البيان، فلن نعثر عليه إلا مع انتقال حديثه، في الفقرة الثالثة، من أسماء المعاني إلى أصناف الدلالات على المعاني، وذكره لمصطلح النصبة كآخر صنف من أصناف تلك الدلالات.

واضح من العرض السابق أن الجاحظ بقدر ما حرص في النصين الإطارين على إخراج قوله وفق ظروف المقام ومقتضياته، فإنه قد حرص بالقدر نفسه على أن يجسد فيهما، أثناء صياغة المفهوم العام للبيان، جميع المكوّنات القاعدية المشكّلة له، سواء أكان ذلك التجسد عن طريق التصريح العلني والمباشر، أو عن طريق الإشارة والتلميح؛ وذلك بأن عمل في النصين على أن يبدأ حديثه بإبراز مكوّنات البيان الأكثر ملائمة لظروف المقام، ودفعها إلى الواجهة، وتسليط الأضواء عليها، ثم إيلائها فائق العناية والاهتمام. وعلى عكس ذلك عمد إلى تأخير المكونات غير الملائمة وإضمارها، بردّها إلى الوراء، وعدم إيلائها كبير اهتمام. ولعل أحسن ما يصور حرص الجاحظ المزدوج ويبرزه بطريقة مثلى هي التفاصيل التي يوفرها الهيكل العام الذي انبنى عليه النصان الإطاران، وهو ما يوضحه الشكل الآتي:



ترتسم الملامح الأولى للفكرة التي تضافر في تكوينها النصان الإطاران، عبر طرفي الهيكلين الأكثر اتساعا، وستتجلى بالكامل باختزال عبارات النصين المشكّة للطرفين ثم ترتيبها وفق تسلسلها المنطقي. وباتباع المسار التنازلي ينتج ما يلي:(ـــــ **الحكمة** /موجودة في/ ـــــ **العالم** /وتستخرج بـــ/ ـــــ **العقل**) (/تشكل تلك الحكمة بعض/ ـــــ **المعاني القائمة في صدور العباد، المتصورة في الأذهان، المختلجة في النفوس، والمتصلة بالخواطر، والحادثة عن الفكر، المستورة والخفية** / ولا تصبح تلك الحكم متداولة وتلك المعاني معروفة إلا بـــ/ ـــــ **الذكر والإخبار**/ باعتبارهما شيئين ظاهرين يشتغل عليهما/ ـــــ **العقل**/ بهدف الكشف عن الخفي والمستور).

تركيب:

تختزل الفكرة التي سعينا فيها للتأليف بين أهم المعطيات التي منحها النصان الإطاران، معظم النتائج التي يمكن استخلاصها من مبحثنا هذا. ولعل أهم نتيجة أعانتنا الفكرة على استخلاصها، تلك التي تبرز اشتغال البيان عند الجاحظ عبر نظامين: عام وخاص.

1. **النظام العام**: يشكل، في عموميته، سيرورة لاكتساب المعرفة ودعائم أولى لنظريتها، وقد لمح محمد الصغير بناني إلى ذلك، حين حاول الكشف عن المعنى الخفي الموجود في المستوى العام لمفهوم البيان، قائلا بأن ذلك المعنى يحيل على" نظام فلسفي مجازي، هو بمثابة نظرية عامة للمعرفة"[1]. أما ابن وهب الكاتب فقد عبّر عن الاثنين (النظام والنظرية) بالهيئات الأربعة التي يكون عليها البيان، بدءا من بيان الاعتبار وصولا إلى بيان العبارة والكتاب[2]. واستنادا إلى الفكرة السابقة التي تجلى عبرها النظام الذي تضافر النصان الإطاران في تشكيله، فإنه بالإمكان إبراز مقدار التشابه الكبير بين ذلك النظام وبين البيان عند ابن وهب وفق الشكل الآتي:

البيان عند ابن وهب	بيان الاعتبار	بيان الاعتقاد	بيان العبارة والكتاب
النظام العام للبيان عند الجاحظ	الحكمة+ العالم+ العقل	المعاني القائمة في الصدور، المتصورة في الأذهان	الذكر والإخبار

2. **النظام الخاص**: وهو الشق الذي أدى إلى القول بأن البيان عند الجاحظ في مستواه العميق بمثابة سيميائيات عامة، أو هو تعبير آخر عن مفهوم العلامة ووصف لاشتغالها النظري. فالبيان في هذا النظام الخاص لا تقوم له قائمة، كما هو حال الاستدلال والعلامة، إلا بتوفر مكونات ثلاثة: 1.شيء ظاهر توافقه عند الجاحظ مصطلحات: الشاهد، الدليل،

---

[1]- محمد الصغير بناني، النظريات اللّسانية والبلاغية والأدبية عند الجاحظ من خلال البيان والتّبيين، ص 78.

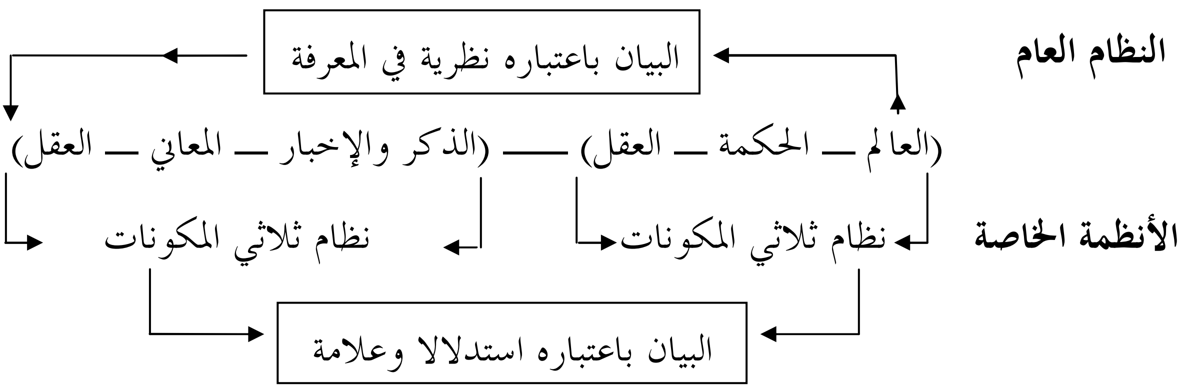
[2]- ينظر إلى الجزء المخصص للبيان عند ابن وهب من هذا البحث من الصفحة 39 إلى الصفحة 50.

الدلالة، والظاهر. 2.شيء خفي يوافقه: الغائب، المدلول عليه، الحكمة، أو المعاني بالجملة. 3.واسطة عقلية يتم بها ومن خلالها الانتقال من الظاهر إلى الخفي، عبّر عنها الجاحظ بالعقل تارة وبالمستدل تارة أخرى. وقد جسدت الفكرة الماضية النظام الخاص في مستويين اثنتين هما:

1.**العالم** (شيء ظاهر) ــــــــــ **الحكمة** (شيء خفي) ــــــــــ **العقل** (الواسطة).

2.**الذكر والإخبار** (شيء ظاهر) ــــــــــ **المعاني**(شيء خفي) ــــــــ **العقل**(الواسطة).

ويمكن إجمال النظامين العام والخاص وفق الشكل الآتي:



– لا يحيل الشيء الظاهر (الشاهد، الدلالة، الدليل) على مرجع معين أو ماصدق موجود في الواقع، إنه، عند الجاحظ، الشيء الذي يخلق في ذهن المتلقي، بعد استخدام الواسطة العقلية، أثرا أو فكرة أو مفهوما تكتمل به الدورة اللازمة لتشكّل العلامة، فالغائب والحكمة والمدلول عليه أو المعاني بالجملة هي عنده تلك " المعاني القائمة في صدور العباد المتصورة في أذهانهم، المختلجة في نفوسهم، والمتصلة بخواطرهم، والحادثة عن فكرهم"، وليست تلك المعاني ، في آخر الأمر، سوى نتاج وضعية التلقي التي كان فيها الإنسان طرفا من جهة، وهي ذلك الشيء " المستور الخفي والموجود في معنى المعدوم " الذي يحاول الإنسان نفسه أن يحييه، بالذكر والإخبار، ونقله، من ثم، إلى غيره حين يتحول من وضعية

التلقي إلى وضعية الإرسال من جهة أخرى. وبهذا كله ستكتمل الدورة التواصلية التي يشكل فيها المرسل والمتلقي، أو بحسب تعبير الجاحظ القائل والسامع، قطبين أساسيين، ويكون فيها الفهم والإفهام وظيفتين مركزيتين، وتصبح عمليتا تشفير الرسالة من قبل المرسل وفك التشفير من قبل المتلقي بمثابة شرطين بارزين لنجاح تلك الدورة التواصلية.

– تعد الفكرة التي سنوردها فيما يلي فكرة إشكالية أكثر مما هي نتيجة، لأنها سعي لإيجاد البنية الجامعة أو هي، بالأحرى، محاولة لتقليص الهوة الواسعة الموجودة بين عديد المفاهيم التي تمخضت عن استعمال مصطلح البيان في بيئات فكرية تراثية مختلفة، لعل أهمها البيئة الأصولية والبلاغية. واستنادا إلى النتائج التي أظهرت أن أهم ما يحيل إليه البيان عند الجاحظ هو نظام مخصوص لا يختلف مفهومه العام عن مفهوم العلامة والاستدلال، فإنه يمكن القول بصفة مبدئية وأولية إن من بين الأسباب التي أدت بعلماء الأصول وفي مقدمتهم الشافعي، ثم علماء البلاغة كالجرجاني والسكاكي إلى استخدام مصطلح البيان، قدرة هذا المطصلح على إبراز المفاهيم النّسقية التي أراد كل أولئك التعبير عنها. وقد تجلت تلك النسقية في الفصل الأول من هذا البحث في موضعين اثنين:

1.حينما قمنا بشكلنة الإمكانات التأويلية التي أتاحها سؤال الشافعي: كيف البيان؟ وقلنا حينذاك إن البيان الذي قصد إليه الشافعي لن يتم إلا بتوفر عناصر ثلاثة: موضوع يمثله القرآن الكريم والسنة بجميع أنواعها، ذات يمثلها شخص الفقيـــه، والحكم الشرعي المنبثق عن تفاعل الذات والموضوع. وكما هو ملاحظ فإن العناصر الثلاثة تكوّن نظاما لا يختلف عن ذاك المستنبط من بيان الجاحظ؛ فالموضوع (القرآن والسنة) هو الشيء الظاهر من ذلك النظام، والحكم الشرعي هو المعنى الخفي، أما الواسطة العقليـــة فهي الجانب الفكري والمعرفي الذي يوصل الذات المتلقية (الفقيه) إلى كشف الخفي واستخلاص الحُكم من النص.

أما عن تقسيم البيان إلى أنواع عند علماء الأصول، باستخدام تراكيب إضافية من قبيل: بيان التغيير، فذاك لا يعني تبدل نظام البيان أو تنوع طرق اشتغالـــه، إنما هو تعبير واصف إما لمادة الشيء الظاهر من النظام كالقول مثلا: البيان بالترك، البيان بالفعل، البيان

بالإشارة؛ أو للأشكال المختلفة التي يجيء وفقها المعنى، وذلك من مثل بعض مراتب البيان التي قال بها الشافعي[1]، أو تعبير واصف للوظيفة العامة التي يؤديها المعنى في النص، ومثال ذلك بيان التبديل الذي يختص بطرق نسخ الأحكام الواردة في النصوص بعضها البعض.

2. حينما أوردنا النصوص التي أبرزت الجوهر الاستدلالي الكامن في الأساليب البيانية، كالقول مثلا "إنّ أساليب البيان العربيّ تقوم في الخطاب العربيّ مقام الاستدلال في الخطاب المنطقي"[2]. أو القول بصفة عامة إن المجاز هو" استدلال بعبارة الدّعوى على إشارتها".[3] وعليه فإننا إذا ما استندنا إلى النتيجة التي تؤكد أن الاستدلال نظام ثلاثي المكونات، يكون في بعض حالاته مصبوغا بالبرهنة والتدليل، فإن أول ما يبدو واضحا بخصوص أساليب البيان هو طبيعة الأهداف المرجوة من وراء استعمالها، والتي ليست سوى الإقناع وإثبات الشيء بدليله القاطع، ما يعني، في الأخير، توفرها على عنصري البرهنة والتدليل.

وقد أبرز الجرجاني ذلك حينما قال:" إنّك إذا كنيت عن كثرة القرى بكثرة رماد القدر كنت قد أثبتّ كثرة القرى بإثبات شاهدها ودليلها، وما هو علم على وجودها، وذلك لا محالة يكون أبلغ من إثباتها بنفسها، وذلك لأنه يكون سبيلها حينئذ سبيل الدّعوى تكون مع شاهد"[4].

وعليه فإن النتيجة الحتمية، بل المنطقية، التي ستترتب عن تتبع تحول الدلالة في أسلوب بياني من مثل "فلان كثير رماد القدر" هي انطواؤه على نظام استدلالي، ومن ثم على نظام علاماتي. وبالفعل فإن الكناية السابقة بمثابة سيرورة سميائية تشكلت فيها العلامة ونظامها مرتين على الأقل:

1. على صعيد التقرير، وذلك باعتبار الكناية السابقة مركبا دالا يمكن أن يكون لفظا مسموعا أو خطا مكتوبا. وهو الشيء الظاهر من العلامة، يخلق ذلك الشيء في ذهن

---

[1]- ينظر: هذا البحث، ص 28، الهامش رقم 5 (*).

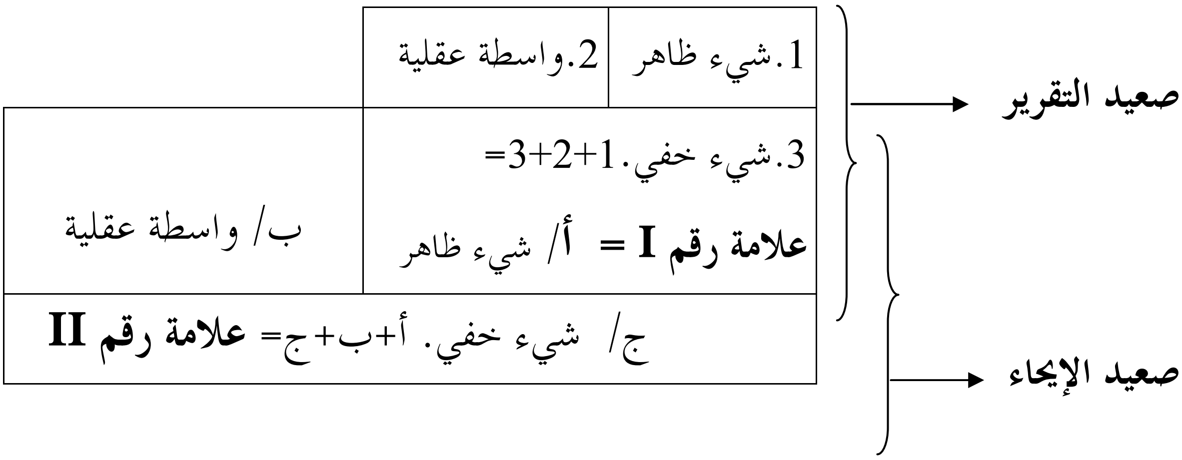
[2]- محمد عابد الجابري، التراث والحداثة: دراسات ومناقشات، ص 150.

[3]- طه عبد الرحمن، اللسان و الميزان أو التكوثر العقلي، ص231.

[4]- عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص285.

متلقيه، بعد إعمال الفكر بشكل من الأشكال، فكرة مباشرة، مفادها أن فلان يمتلك قدورا كثيرة الرماد.

2. على صعيد الإيحاء، وذلك بتحول العلامة التي تشكلت في المستوى التقريري بالكامل إلى شيء ظاهر يكون منطلقا لإنتاج علامة ثانية تتحول بدورها إلى شيء ظاهر لعلامة ثالثة إلى أن نحصل، في الأخير، على الشيء الخفي المقصود وهو الكرم والضيافة. وهذا ما يوضحه الشكل الآتي:



الفصـــــل الثالث:

البيان كمنهج في تصنيف العلامات

''إن من يحاول الاهتداء إلى آراء الجاحظ من كتبه عليه أن يستوعب تلك الكتب من أوّلها إلى آخرها، وسيجد- حتما- كثيرا من العنت حتى يوفق إلى ما يريد، ويستطيع أن يجمع تلك الأفكار المشتتة، ويضمّ الإلف منها إلى إلفه حتى تتضح له الفكرة المبثوثة في مواضع متفرقة، وحينئذ- بعد هذا العناء- يستطيع أن يقف على الجاحظ وأن يحكم على أفكاره، وأن يحلها ما هي جديرة به من المنازل''.

(بدوي طبانة، دراسات في الأدب العربي، مطبعة الأنجلو المصرية، 1969، ص 18. نقلا عن فوزي السّيد عبد ربه، المقاييس البلاغية عند الجاحظ في البيان والتّبيين، مكتبة الأنجلو مصرية، القاهرة، 2005، ص 117.)

تمهيـــــد:

انتهينا فيما مضى إلى الكشف عن بعض الجوانب المدعّمة للنتيجة التي يمكن على أساسها القول إن طبيعة الرؤية التي يطل عبرها الجاحظ على العالم رؤية بيانية، ولعل أبرز المفاهيم والأفكار التي تجلت معها تلك الرؤية، إلى حد الآن، هي مفهوم أو فكرة النصبة؛ كون النصبة هي الوسيلة التي تجعل البيان لا ينحصر في الأنماط التواصلية التي أفرزها المجتمع الإنساني فحسب، بل تتجسد أشكاله الأكثر رقيا في العلاقة الرابطة بين: الإنسان والعالم والخالق. ولعل ذلك ما جعل الجاحظ يقول في واحد من نصوصه بأن الله عز وجل قد جعلنا في جميع أحوالنا لا تفتح أبصارنا إلا وهي واقعة على ضرب من الدلالة أو على شكل من أشكال البرهانات[1].

وعلى خلاف الفكرة السابقة التي حاول فيها الجاحظ التوسيع من مجال التواصل ليوصله إلى حدوده القصوى، فإنه سعى بالمقابل إلى إيجاد الشيء الجامع بين مختلف أنظمته، بأن أكد، في أكثر من نص، أن تلك الأنظمة، رغم تعدد أشكالها وتنوع أنماطها، ترتد جميعها، في آخر الأمر، إلى مفهوم نسقي واحد غالبا ما أطلق عليه اسم البيان والدلالة وسماه، بشكل صريح، في بعض المواضع باسم العلامة، فعند الجاحظ "ليس بين الرُّقومِ والخطوط فَرق [...] وليسَ بينَ الوُسومِ التي تكون على الحافر كلِّه والخفِّ كلِّه والظِّلفِ كلِّه، وبين الرُّقومِ فرق، ولا بينَ العقودِ والرُّقومِ فرق، ولا بين الخطوط والرُّقومِ كلُّها فرق، وكلُّها خطوط، وكلها كتابٌ، أو في معنى الخطِّ والكتاب، ولا بين الحروف المجموعةِ والمصورَّةِ من الصوت المقطَّع في الهواء ومن الحروف المجموعة المصوّرة من السواد في القرطاس فرق[...] وكلُّها صورٌ وعلاماتٌ وخَلْقٌ مواثل، ودلالات، فيعرف منها ما كانَ في تلك الصُّوَر لكثرةِ تَردادها على الأسماع، ويعرف منها ما كان مصوَّراً من تلك الألوان لطول تكرارها على الأبصار،كما استدلُّوا بالضَّحك على السرور، وبالبكاء على الألم. وعلى مثل ذلكَ عرفوا معاني الصوتِ، وضروبَ صورِ الإشارات، وصورِ جميع الهيئات"[2].

[1]- الحيوان، ج7، ص 11.

[2]- م.ن، ج1، ص 70.

زيادة على إدراك الجاحظ للنسقية المتحكمة في طريقة اشتغال العلامة التي هي استدلال بالشيء الظاهر على المعنى الخفي،كالاستدلال مثلا بالضحك على السرور، وكذا إدراكه للاعتباطية كسمة غالبة على العلاقة التي تربط ظاهر تلك العلامة بخفيها؛ وذلك بأن عرفت معاني مختلف الهيئات لكثرة ترداد صورها على الأبصار والأسماع، تفطن كذلك إلى أن العلامات تكثر وتقل بحسب الضرورة والحاجة اللتين تدفعان الإنسان إلى ابتداع الجديد منها التي تكفُل احتواء مختلف علاقاته الاجتماعية ومسايرتها، وتعبر من ثم عن التطورات الحضارية والمستجدات الفكرية المتنوعة، وبهذا الصدد يقول:"وإنما تكثر العلامات وتعظُم على قدْر طبائع أهل الزمان، وعلى قدر الأسباب التي تتَّفق وتتهيَّأ لقومٍ دون قوم"[1].

في هذا الجو الفكري الذي تأرجحت فيه مساعي الجاحظ بين توسيع مفهوم البيان إلى حدود قصوى جعلته صاحب رؤية بيانية حول العالم، وبين تقليص المفهوم ذاته إلى بنية عميقة رام من خلالها الكشف عن النظام الذي تشتغل وفقه جميع الأنظمة الدالة، بزغ مسعاه الثالث الذي عمل بواسطته على استقراء المركبات الدالة وتصنيفها في أنماط كبرى. ما جعله يقرّر تقسيم جميع أصناف الدلالات، لفظية كانت أو غير لفظية، تقسيما نهائيا إلى خمسة أشياء لا تنقص ولا تزيد[2].

ولعل أهم شيء ينبغي التريث عنده في هذا السياق، هو أن العلماء العرب الذين أتوا بعد الجاحظ قد توصلوا في مرحلة مبكرة من تاريخ التيارات الفكرية المهتمة بالبحث في كنه العلامة وتصنيفاتها، إلى تقسيم الدلالة " إلى اللفظية وغير اللفظية [...] وكل واحدة من اللفظية وغير اللفظية تنقسم إلى عقلية وطبيعية ووضعية"[3].

والدلالة العقلية هي"كون العقل يجد بين الدال والمدلول علاقة ذاتية ينتقل لأجلها منه إليه. والمراد بالعلاقة الذاتية استلزام تحقّق الدال في نفس الأمر تحقق المدلول فيها مطلقا

---

[1]- الحيوان، ج7، ص 219.

[2]- ينظر: البيان والتبيين، ج1، ص 55. الحيوان، ج1، ص: 33- 45.

[3]- التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ج1، ص 788.

سواء كان استلزام المعلول للعلة كاستلزام الدخان للنار أو العكس كاستلزام النار للحرارة أو استلزام أحد المعلولين للآخر كاستلزام الدخان للحرارة".[1] ويعرف من كلام التهانوي أن العلاقة بين الدال والمدلول في هذا النوع من العلامات منحصرة بشكل أساسي في العلاقات السببية واللزومية.

أما الدلالة الطبيعية فهي أن" يجد العقل بين الدال والمدلول علاقة طبيعية ينتقل لأجلها منه إليه"[2]. ومثالها، كما هو مستفاد من الشروح التي خصّ بها عبد السلام المسدي هذا النوع من الدلالة، ما يقوم به العارفون بشؤون الأنواء من تكهنات دقيقة خاصة بأحوال الطقس وتقلباته المستقبلية، أو ما يقوم به عالم الأعراض الطبية الذي يتعرف على مختلف الأمراض التي تعتري جسم الإنسان بالنظر في الآثار السطحية التي تفرزها تلك الأمراض[3].

وأما الدلالة الوضعية أو العرفية فهي أن "يجد العقل بين الدال والمدلول علاقة الوضع ينتقل لأجلها منه إليه"[4]. وتندرج تحت هذه الدلالة جميع المواضعات الاجتماعية؛ كاللغات الطبيعية المنطوقة والمكتوبة، والعادات والطقوس التي تختلف دلالاتها وتتنوع كلما انتقلنا من مجموعة ثقافية إلى أخرى. والعقل في هذا النوع من الدلالة لا يستطيع أن يربط بين الدال والمدلول إلا إذا ألـمّ سلفا بالمواضعات والأعراف التي تغلّف تلك الرابطة.

ما يسترعي الانتباه بخصوص كيفية تناول العرب الدلالة، هو التقاؤها في أكثر من جانب مع تصورات بورس الخاصة بالعلامة وتصنيفاتها[5]. ومن ذلك: الالتقاء في فكرة اشتغال العلامة وتكوّنها عبر نظام تترابط فيه مكونات ثلاث، وقد تجلت الفكرة عند

---

[1]- التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ج1، ص 788.

[2]- م.ن، ص.ن.

[3]- ينظر: عبد السلام المسدي، اللسانيات وأسسها المعرفية، ص 46.

[4]- التهانوي، م.س، ص 789.

[5]- ينظر: عادل فاخوري، علم الدلالة عند العرب: دراسة مقارنة مع السيمياء الحديثة، ط1، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 1985، ص 29. قادة عقاق، في السيميائيات العربية، من ص 39 إلى ص 42. عبد الله إبراهيم وآخرون، مدخل إلى المناهج النقدية الحديثة، ط2، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء- بيروت، 1996، ص 82.

العرب حينما جعلوا الأنواع الثلاث للدلالة تشترك في كون العقل يجد في جميعها علاقة ما بين الدال والمدلول ينتقل لأجلها منه إليه. أما تجليها عند بورس فكامن في تصوره القاضي بكون العلامة إحالة ممثل على موضوع عبر مؤول. ومن جوانب الالتقاء أيضا الإستراتيجية التي اعتمدها بورس في تفريع "الموضوع" إلى: إيقونة، مؤشر، ورمز. وهي الإستراتيجية نفسها التي تمخض عنها القول بأن الدلالة إما عقلية أو طبيعية أو وضعية؛ أي أنه تمّ اعتماد الاختلافات الموجودة في العلاقة الرابطة بين الممثل والموضوع أو الدال والمدلول كأساس للتفريع والتقسيم. وعليه فإنه يمكن القول بأن الإيقونة قد نتجت عن علاقة مشابهة يجدها المؤول بين الممثل والموضوع ينتقل من أجلها منه إليه، والشيء نفسه يمكن قوله بخصوص المؤشر والرمز الناتجين على التوالي عن العلاقات السببية واللزومية وعلاقات العرف والمواضعة. وعلى هذا الأساس تكون النتيجة الطبيعية المترتبة عن اعتماد الإستراتيجية نفسها في تقسيم العلامة وتفريعها، هي التقاء أنواع الدلالة عند العرب مع بعض العلامات التي فرّع بورس الموضوع إليها وذلك ما يوضّحه الشكل الآتي:

الدلالة عند العرب		الدلالة العقلية	الدلالة الطبيعية	الدلالة الوضعية
علامات الموضوع	الإيقونة	المؤشـــــــــــــــــــــــــــــــــ	ـــــــــــــــــــــــر	الرمـــــــــز

إن الإيقونة، إذا ما استثنينا منها الاستعارة كعلامة إيقونية قائمة على علاقة المشابهة، لا نجد ما يقابلها في أنواع الدلالات عند العرب، ومردّ ذلك، فيما نرى، عدم تطور الوسائل التصويرية التي تبرز علاقة المشابهة الدقيقة التي يمكن أن تربط الدال والمدلول. أما المؤشر فإنه يتسع ليشمل الدلالة العقلية والطبيعية كليهما؛ ذلك لأن مفهوم المؤشر عند بورس بقدر ما هو دال على العلاقة الطبيعية الناتجة عن إحداث طبيعة من الطبائع التي لا يشترط معها تحقق الدال (احمرار الوجه، تلبد السماء) تحقق المدلول تحققا مطلقا (الخجل، هطول الأمطار)، فإنه يدل على العلاقة الذاتية الناتجة عن التلازم المطلق

بين الدال (الدخان) والمدلول (النار) وامتناع الافتكاك بينهما[1]. أما الرمز فيقابل، بصفة مباشرة، الدلالة الوضعية لأن كليهما نتاج الأعراف والمواضعات التي انبثقت عنها مختلف أشكال التواصل الإنساني.

بعد التعرض بإيجاز شديد إلى أنواع الدلالة المتداولة عند العرب القدامى، ثم محاولة مقارنتها بعلامات: الإيقونة، المؤشر، والرمز، التي تعدّ حاليا من جملة المقولات الأساسية المعتمدة في الدراسات السيميائية الحديثة، نعتقد بأن ثمة أسئلة هامة يفرضها سياق بحثنا وهي: ما أوجه التقاء تقسيم الجاحظ للبيان إلى: لفظ، إشارة، خط، عقد، ونصبة، وأوجه افتراقه مع تصنيف الدلالة إلى: عقلية، طبيعية، ووضعية من جهة، وتصنيف بورس علامات الموضوع إلى: إيقونة، مؤشر، ورمز من جهة أخرى؟

إذا عرفنا أن العلماء العرب الذين أتوا بعد الجاحظ، ثم من بعدهم بورس قد توصلوا، باعتبار درجات التقدم الحضاري والرقي الاجتماعي، إلى احتواء جميع الكيفيات الدالة وحصرها في عدد جد محدود من العلامات العامة والشاملة، فهل ينطبق ذلك على أقسام البيان؟ ثم ألا يمكن على أساس ذلك كله أن تنفلت بعض أقسام البيان، من مثل الإشارة والخط والعقد، من دلالاتها الظاهرة إلى أخرى خفية تجعل من مفاهيمها أكثر اتساعا وشمولية؟

هذه بعض الأسئلة التي نحاول الإجابة عنها في الصفحات الآتية من هذا الفصل الذي أردناه إثباتا لفرضية تجعل من أقسام البيان عند الجاحظ بمثابة منهج في تصنيف العلامات.

ولعل أول العراقيل التي تعترض سبيل الباحث الذي يروم دراسة أقسام البيان وتحليل كل واحد منها على حدة، كيفية ترتيبها من أولها إلى آخرها. والظاهر أن الجاحظ لم يستقر في النصوص التي ذكر فيها تلك الأقسام، باستثناء اللّفظ والنصبة اللذين جعلهما، على التوالي، في المرتبة الأولى والأخيرة، على نفس الترتيب. ويبدو أن النص الذي ينبغي اعتماده في مسألة الترتيب هو النص الثاني الوارد في "البيان والتبيين"، حيث تم فيه التعرض

[1]– ينظر: سيزا قاسم، "السيميوطيقا: حول بعض المفاهيم والأبعاد"، أنظمة العلامات في اللغة والأدب والثقافة: مدخل إلى السيميوطيقا، ص 33.

لأقسام البيان بكثير من الشروح والتفاصيل. وعلى الرغم من اعتماد بعض الدارسين[1] الترتيب الذي أورده أبو عثمان في النص الأول، حيث يقول :"وجميع أصناف الدلالات على المعاني من لفظ وغير لفظ خمسة أشياء لا تنقص ولا تزيد، أولها: اللفظ، ثم الإشارة، ثم العقد، ثم الخط، ثم الحال، وتسمى نصبة"[2]، إلا أن الدليل الذي اعتمدوا من أجله ذلك الترتيب والمتمثل في وجود حرف العطف "ثم" كلما انتقلنا من قسم لآخر، يضعف، فيما نرى، أمام الطريقة التي انتهجها الجاحظ للربط بين تلك الأقسام في نصه الثاني؛ فزيادة على استعماله الرابط "أما"، فإنه لم ينتقل، في مرتين اثنتين، من قسم لآخر إلا وذكر القسم الذي فرغ من شرحه والقسم المراد شرحه، ونلمس ذلك في قوله:" قد قلنا في الدلالة باللفظ، فأما الإشارة[...] قد قلنا في الدلالة بالإشارة، فأما الخط[...] وأما القول في العقد [...] وأما النصبة..."[3]. وعليه فإن الترتيب الذي نعتمده هو الآتي: اللفظ، الإشارة، الخط، العقد، وأخيرا النصبة.

[1]- ينظر: محمد الصغير بناني، النظريات اللّسانية والبلاغية والأدبية عند الجاحظ من خلال البيان والتّبيين، ص 94.

[2]- البيان التبيين، ج1، ص 55.

[3]- م.ن، ص: 55-56-57.

المبحث الأول: العلامة اللغوية المنطوقة والتواصل.

لا يستقر اللفظ في مؤلفات الجاحظ على معنى بعينه، فهو يتقلّص في بعض السياقات حتى ليمكن حصر دلالته في الكلمة المفردة[1]، ويتمدد، في سياقات أخرى، ليصبح دالا لا على اللفظ بصيغة الجمع وحسب[2]، بل على نطق الإنسان وكلامه اللذين لن يكونا كذلك إلا بظهور الصوت. و"الصوت هو آلة اللفظ، وهو الجوهر الذي يقوم به التقطيع، وبه يوجد التأليف. ولن تكون حركات اللسان لفظا ولا كلاما موزونا ولا منثورا إلا بظهور الصوت. ولا تكون الحروف كلاما إلا بالتقطيع والتأليف"[3]. وعلى أساس هذا التعريف تبدو العلامة اللغوية المنطوقة مفهوما جامعا للفظ باعتباره أول أقسام البيان وأهمها على الإطلاق. وقد عبّر الجاحظ عنه باستعمال عبارات وألفاظ عديدة أهمها: البيان[4]، اللسان أو التركيب الإضافي "البيان باللسان" المبيّن للجنس والنوع[5]، والمنطق[6].

حظي اللّفظ أو العلامة اللغوية المنطوقة في مؤلفات الجاحظ عامة وفي "البيان والتبيين" خاصة، باهتمام كبير وعناية جد خاصة، فلا نكاد ننتقل، في تلك المؤلفات، من صفحة إلى أخرى إلا ووجدنا المؤلف قد أشار إلى تلك العلامة أو تطرق لبعد من أبعادها.

من أهم الأسباب التي من أجلها حظيت تلك العلامة بمثل ذلك الاهتمام وتلك العناية، إدراك الجاحظ، من جهة، بأن "الحاجَة إلى بيانِ اللسانِ حاجة دائِمة واكدة وراهِنة ثابِتة"[7]، وإدراكه، من جهة أخرى، أن العلامة اللغوية المنطوقة يمكنها أن تكون المثال

---

[1]- ينظر : البيان التبيين، ج1، ص 90. الحيوان، ج1، ص 180.

[2]- ينظر: البيان التبيين ، ج2، ص ص 216-217؛ ج3، ص 395.

[3]- م.ن، ج1، ص 56.

[4]- ينظر: البيان والتبيين، ج1، ص:19-21-47-52-71-147. الحيوان، ج1، ص:117-288؛ ج4، ص:21-275؛ ج7، ص57.

[5]- ينظر: الحيوان، ج1،ص: 42-48-50. البيان والتبيين، ج1، ص 56-57-74-134-186.

[6]- ينظر: البيان والتبيين، ج1، ص:23- 36- 53- 63- 139-157- 180. الحيوان، ج4، ص 404؛ ج6، 05؛ ج7،ص: 35- 49- 50-57- 58.

[7]- الحيوان، ج1، ص 48.

والنموذج الذي يُحتذى به لفهم آلية اشتغال البيان عامة وباقي أقسامه بشكل خاص، وقد بيّن ذلك بقوله:"وقلنا في العقد ولم تكلفوه، وفي الإشارة ولم اجتلبوها، ولِمَ شبهوا جميع ذلك ببيان اللسان، حتى سموه بالبيان.[...] وقلنا في الحاجة إلى المنطق وعموم نفعه وشدة الحاجة إليه، وكيف صار أعم نفعاً، ولجميع هذه الأشكال أصلاً، وصار هو المشتق منه والمحمول عليه"[1].

ثم إن العلامة اللغوية المنطوقة، زيادة على كل ما سبق، كيف لا يوليها الجاحظ المتكلم والمعتزلي كامل اهتمامه وعنايته وهي التي أضحت، في عهده، وسيلة أساسية وأداة محورية تقوم عليها الخطابة والمناظرة اللّتين تعدّان أهمّ الأساليب التي يعتمدها أصحاب الملل والنّحل لإقناع المخاطَبين واستمالة قلوبهم وقمع الخصوم وإفحامهم.

لا ينظر الجاحظ، من أجل ما سبق، إلى العلامة اللّغوية المنطوقة نظرة مجردة وبمعزل عن شروط إنتاجها وتداولها ونجاعتها، إنه ينظر إليها ساعة تحيين مستعمليها لها، وباعتبارها أيضا جهازا تتضافر لتشكيله واشتغاله عدّة أنظمة لسانية وغير لسانية؛ فالكلام عنده، وهو المظهر العملي لوجود تلك العلامة المجرد، ينجز بالضرورة في سياق خاص يجب أن تراعى فيه جملة من العوامل، بعضها مرتبط بالناحية اللّغوية المحض، وأخرى بالمتكلّم والسّامع والمقام وظروفه، وكل ما يقوم بين هذه العوامل من روابط وعلاقات[2].

وقد ترتب عن شمولية النّظرة التي خصّ بها أبو عثمان العلامة اللغوية المنطوقة، ثم عن عدم تنظيم المادة الفكرية الغزيرة المتعلقة بها وفق قالب منهجي دقيق وواضح، أنْ تشعبت مسائلها وتداخلت محاورها، حتى إنّ الباحث ليجد عنتا شديدا إن هو رام الإلمام بتفاصيلها وجزئياتها أو الوقوف على رأي نهائي متعلق بمختلف قضاياها.

لكن، وبعد إلقاء نظرة سريعة على المادة المخصّصة للعلامة اللّغوية المنطوقة وما قيل بخصوصها، يمكن القول بشكل شديد الاختصار، إنّ تحليل الجاحظ لتلك العلامة يبدأ من

---

[1]- الحيوان، ج1، ص ص 5- 6.

[2]- ينظر: حمادي صمود، التفكير البلاغي عند العرب أسسه و تطوره إلى القرن السادس، ص 185.

الكشف عن طبيعتها الفيزيولوجية والفيزيائية، وقد أشار إلى جانبها الفيزيولوجي في خضمّ حديثه عن الكلام واللّسان، فالكلام عنده هو "خروج الصَّوت من الجوف، وعلى جهة تقطيع الحروف وإعمال اللِّسان والشَّفتين، وما كان على غير هذه الصُّورة والصِّفة فليس بكلام"[1]، ثم إنّ الإنسان، يضيف الجاحظ، "متى أدار لسانَهُ في جَوْبَةِ الفم بالهواء الذي فيه، والنَّفس الذي يُحضِره جُمّاع الفم، حدَثَ الصَّوت".[2] وأما اللّسان فإنه "يُصنَع في جَوبة الفمِ وهوائه الذي في جوفِ الفم وفي خارجه، وفي لَهاته، وباطنِ أسنانه"[3]. وهذا إدراك واضح بأنّ العلامة اللّغوية المنطوقة تكون نتيجة خروج الهواء من الرئتين (الجوف)، ثم مروره بأعضاء النّطق، ليصل، في الأخير، إلى اللّسان والشّفتين.

والجاحظ، زيادة على ما سبق، كان يميز تمييزا واضحا بين الصّوت اللّغوي الذي هو نتاج عمليتي التقطيع والتأليف، وباقي الأصوات الصّرفة والمصمّتة التي يصدرها الإنسان، لأنه "لن تكون حركات اللّسان لفظا ولا كلاما موزونا ولا منثورا إلا بظهور الصوت ولا تكون الحروف كلاما إلا بالتقطيع والتأليف"[4]. ومن الأدلة الأخرى التي تبيّن ذلك التمييز قوله:" وأَبعَدُ فهمِك لصوتِ صاحبك ومُعامِلك والمعاوِنِ لك، ما كان صياحاً صرفاً، وصوتاً مصمَتاً ونداءً خالصاً، ولا يكون ذلك إلاّ وهو بعيدٌ من المفاهمة، وعُطْلٌ من الدَّلالة"[5].

أما الطبيعة الفيزيائية للصّوت عامة والصّوت اللّغوي بشكل خاص فقد كشف عنها أبو عثمان عندما قال:" والصوت عرض، لا يحدث من جوهر إلا بدخول جوهر آخر عليه، ومحال أن يحدث إلا وهناك جسمان قد صكّ أحدهما صاحبه، ولا بد من مكانين: مكان زال عنه، ومكان آل إليه. ولا بد من هواء بين المصطكين"، وأوضح مما سبق فإن حدوث الصّوت، في تصوره، يكون نتيجة تضاغط الهواء، بحيث "يجري الصَّوت، كما

[1]- الرسائل، رسالة النابتة، ج2، ص 19.
[2]- الحيوان، ج4، ص 401.
[3]- م.ن، ج1، ص 70.
[4]- البيان والتبيين، ج1، ص 56.
[5]- الحيوان، ج1، ص 47.

يُجري الزّامرُ الصَّوتَ في القصَبةِ بالنّفخ. ومتى تضاغَطَ الهواءُ صوَّتَ علَى قدْر الضّغْطِ، أو على قدر الثّقب".[1]

وتدخل في عملية تشريح العلامة اللّغوية المنطوقة عملية البحث عن سرّ تفاهم المتخاطبين من عدمه، ويبدو أنّ الجاحظ أدرك تمام الإدراك مسألة كون السّنن المشترك ومعرفة أصل الوضع هما السّر في ذلك. ولا أدلّ، يقول حمادي صمود، على حدّة وعيه بهذه القضية من موقفه العلمي والموضوعي من اللغات الأجنبية، وذلك حين أوّل مفهوما الرطانة والطمطمة تأويلا خاصا رادا إياهما إلى عدم الفهم لتباين السّنة بين المتكلم والسّامع[2]. حيث يقول في نص مطوّل :"وكذلك كلامُ العرب، فإن كنتَ إنما أخرجتَه من حدِّ البيان، وزعمت أنّه ليس بمنطقٍ لأنك لم تَفهم عنه، فأنتَ أيضاً لا تفهم كلامَ عامَّةِ الأمم؛ وأنتَ إن سمَّيْتَ كلامَهم رَطانةً وطَمْطمةً فإنّك لا تمتَنِعُ من أن تزعم أنّ ذلك كلامُهم ومنطقُهم، وعامّة الأمم أيضاً لا يفهمون كلامَك ومنطِقَك، فجائزٌ لهم أن يُخرِجوا كلامَك من البيان والمنطِق. وهل صار ذلك الكلامُ منهم بياناً ومنطقاً إلاّ لتفاهمهم حاجةَ بعضهم إلى بعض، ولأنّ ذلك كان صوتاً مؤلّفاً خرج من لسانٍ وفمٍ".[3]

ثم إن السنن، عند الجاحظ، منها ما هو عام يُحَلُّ به التشفير الذي يطبع العلامة اللّغوية العادية، أو بحسب تعبيره الكلام المبسوط، وهو سنن يشترك في امتلاكه جميع الناطقين باللّغة الواحدة، ومنها ما هو سنن خاص أو مقصور يكون حكرا على فئات اجتماعية دون أخرى، ومثال ذلك اللّهجات المهنية والمصطلحات التي يستحدثها العلماء داخل الاصطلاح الأكبر (اللغة) للتعبير عن مفاهيمهم ومستجدّات تخصّصاتهم. ومثال[4] ذلك قوله:"ألا تَرَى أنَّ كتاب المنطق الذي قد وُسم بهذا الاسم، لو قرأتَه على جميعِ خطباء الأمصار وبلغاءِ الأعراب، لما فهموا أكثرَه، وفي كتاب إقليدِسَ كلامٌ يدور، وهو عربيٌّ،

---

[1]- الحيوان، ج3، ص 316.

[2]- ينظر: حمادي صمود، التفكير البلاغي عند العرب أسسه وتطوره إلى القرن السادس، ص 202.

[3]- الحيوان، ج7، ص 57.

[4]- ينظر أيضا: البيان والتبيين، ج1، ص: 88- 198. الرسائل، رسالة صناعة القواد، ج1، من: ص 379 إلى ص 393.

وقد صُفِّي، ولو سمِعه بعضُ الخطباء لما فهمه، ولا يمكن أن يفهِّمه من يريد تعليمه، لأنَّه يحتاج إلى أن يكون قد عرَف جهةَ الأمر، وتعوَّد اللفظ المنطقيَّ الذي استُخرِج من جميع الكلام"[1].

ويرتبط بحديثنا عن فكرة السنن الخاص، حديث الجاحظ المتشعب عن المقاييس الأساسية المحددة لمفهوم البلاغة عنده، فلكي ترتقي العلامات اللغوية المنطوقة إلى منزلة البلاغة، ويوصف، من ثمّ، مستعملها بالبليغ أو الخطيب أو المتكلّم يجب أن تكون تلك العلامات على أقدار المعاني والمقامات والمخاطَبين[2]. وقد أجمل الجاحظ ذلك قائلا:"ينبغي للمتكلم أن يعرف أقدار المعاني، ويوازن بينها وبين أقدار المستمعين، وبين أقدار الحالات، فيجعل لكل طبقة من ذلك كلاما، ولكل حالة من ذلك مقاما، حتى يقسم أقدار الكلام على أقدار المعاني، ويقسم أقدار المعاني على أقدار المقامات، وأقدار المستمعين على أقدار تلك الحالات"[3].

يُفهم من نص الجاحظ السابق أن بلاغة العلامة اللغوية المنطوقة، فضلا عن عدم انحصار معظم عناصرها في جملة الخصائص الذاتية للعلامة، ليست مطلقة ولا ثابتة، ولا يمكن ضبطها، من ثم، في قوائم نهائية تصلح لكل موضع ومقام، إنها نسبية ومتحولة[4]؛ إذ يمكن أن ترتقي العلامة في مقام من المقامات إلى أعلى درجات البلاغة، لكن إن هي نُقلت من ذلك المقام إلى مقام آخر غير مشاكل له، فإن حسنها وبلاغتها سينقلبان إلى أقصى درجات الشناعة والاستهجان، وكذلك هو العكس. "وقد أصاب كلَّ الصَّوابِ الذي قال: لِكُلِّ مَقَامٍ مَقال"[5]. ومن أحسن أمثلة نسبية تلك المقاييس وتحولها، إخراج الجاحظ مفاهيم كثيرة من مثل: العي، الخطل، الإطناب، والإيجاز، من الاعتبارات الكمية، وجعل

---

[1]- الحيوان، ج1، ص 90.

[2]- ينظر: البيان والتبيين، ج1، ص: 61-64- 70- 86. الحيوان،ج1، ص: 91- 93؛ ج3، ص: 39-368-369؛ ج6، ص 8. الرسائل، رسالة في نفي التشبيه، ج1، ص 157؛ رسالة المعلمين، ج3، ص 41.

[3]- البيان والتبيين، ج1، ص ص 87- 88.

[4]- لمزيد من التفصيل ينظر: حمادي صمود، التفكير البلاغي عند العرب أسسه وتطوره إلى القرن السادس، ص: 302.

[5]- الحيوان،ج 3، ص 43.

مسألة الوقوع فيها مرهونة بمسألة عدم موافقة العلامة المتلفظ بها لأقدار المعاني والمقامات والمخاطَبين. وقد أشار إلى ذلك بقوله :"والإيجاز ليس يُعنَى به قلَّةُ عددِ الحروفِ واللّفظ، وقد يكونُ البابُ من الكلام مَنْ أتى عليه فيما يسع بطن طُومارٍ فقد أوجز، وكذلك الإطالة، وإنَّمَا ينبغي له أن يحذف بقدرِ ما لا يكون سبباً لإغلاقه، ولا يردِّد وهو يَكتفي في الإفهام بشِطره، فَما فضَل عن المقدار فهو الخطل"[1].

إنه يمكن، زيادة على ما سبق، أن نفهم من تعقيب الجاحظ على كلام العتّابي حينما قال:"كل من أفهمك حاجته من غير إعادة ولا حبسة ولا استعانة، فهو بليغ"[2]، أن المقياس البلاغي العام الذي تدور في فلكه معظم المقاييس المشار إليها آنفا، هو إخضاع العلامة اللغوية المنطوقة للقواعد الصرفية والنحوية والتركيبية التي يقوم عليها كلام العرب الفصحاء. "فمن زعم أن البلاغة أن يكون السامع يفهم معنى القائل جعل الفصاحة واللكنة والخطأ والصواب والإغلاق والإبانة والملحون والمعرب كله سواء وكله بيانا[...] وإنما عنى العتّابي إفهامك العرب حاجتك على مجرى كلام الفصحاء"[3].

والاستثناء الطريف الذي نود أن نشير إليه، ونحن في سياق الحديث عن ضرورة موافقة العلامة اللغوية لكلام العرب الفصحاء كمقياس بلاغي عام، أن العلامة اللغوية المنطوقة إن أُخضعت في بعض الأجناس الأدبية، من مثل الطرافة والنّكتة والنّادرة، إلى القواعد اللغوية الصحيحة، فإنها ستفقد معظم خصائصها البلاغية، وسوف لن تتحقق، من ثم، الأهداف والمقاصد المسطّرة من وراء ورودها على هيئات مخصوصة؛ ما يعني أن "بلاغة بعض الأجناس الأدبية تكمن في خروجها عن قوانين البلاغة والفصاحة"[4]. فــ"إذا سمعت بنادرة من نوادر العوام، وملحة من ملح الحشوة والطغام*، فإياك وأن تستعمل فيها

---

[1]- الحيوان، ج1، ص 91.

[2]- البيان والتبيين، ص 74.

[3]- م.ن، ص ص 98- 99.

[4]- حمادي صمود، التفكير البلاغي عند العرب أسسه و تطوره إلى القرن السادس، ص 302.

*- الحُشْوَةُ: الذين يدخلون في قوم وليسوا منهم. الطّغام: أرذال الناس وأوغادهم.

الإعراب، أو أن تتخير لها لفظا حسنا [...] فإن ذلك يفسد الإمتاع بها ويخرجها من صورتها ومن الذي أريدت له ويذهب استطابتهم إياها واستملاحهم لها"[1].

يقود الحديث عن بلاغة العلامة اللغوية المنطوقة والمقاييس الواجب توفرها لعدّها كذلك، إلى التنويه بدرجة اهتمام الجاحظ البالغة بالتشويهات المختلفة التي تشوب تلك العلامة ساعة تلفظها، وذلك إما جراء العيوب التي تعتري جهاز النطق الإنساني، أو جراء الوقوع في الأخطاء الخاصة بتحريك حروف الكلمات بالضمّ أو الفتح أو الكسر أو الجزم، أو نتيجة اضطراب الحالة النفسية للخطيب أو المتكلم. ومن أهم تلك التشويهات نذكر[2]:

- الحبسة: وهي الثقل الذي يمنع من البيان.
- اللّثغـــة: وهي أن يقوم المتكلم بإبدال الحرف الأصلي في الكلمة بحرف آخر، وأهم الحروف التي تدخلها اللثغة حسب إحصاء الجاحظ هي: القاف، السين، اللام، والراء.
- اللكنة: وهي إدخال بعض حروف العجم في حروف العرب.
- اللحن: وهو الخطأ في تحريك حروف الكلمات.

لا شك أن التشويهات التي تعتري العلامة ساعة تلفّظها، تؤدي إلى الحطّ من قيمتها البلاغية وفعاليتها التواصلية، وتزيح، من ثم، عن منتج تلك العلامات صفة البليغ والخطيب. ولا أدل على استهجان تلك التشويهات، وسعي الخطباء الدؤوب أن يخلو كلامهم منها، وحرصهم الشديد على"إعطاء الحروف حقوقها من الفصاحة"[3]، من النّادرة التي أوردها الجاحظ بخصوص كيفية تجاوز واصل بن عطاء اللّثغة الشنيعة التي كانت تشوب نطقه بأن كابد وناضل حتى أسقط حرف الراء من منطقه وكلامه، وأخرج منهما جميع الكلمات التي يوجد فيها ذلك الحرف[4].

---

[1]- البيان والتبيين، ج1، ص 91.

[2]- لمزيد من التفصيل ينظر: م.ن، ص: 23-32- 33- 34- 36- 53-91- 99. ينظر أيضا: علي بوملحم، المناحي الفلسفية عند الجاحظ، من ص 382 إلى ص 386.

[3]- الجاحظ، م.س، ج1، ص 23.

[4]- ينظر: م.ن، ص.ن.

من المسائل الأخرى التي أفرزتها مقاييس الجاحظ البلاغية العائدة معظمها إلى الحرص على مراعاة مختلف الأقدار، مسألة التفاوت في استخدام العلامة اللغوية المنطوقة. فـــ:"كلام الناس في طبقات، كما أن الناس أنفسهم في طبقات، فمن الكلام: الجزل، والسخيف، والمليح، والحسن، والقبيح، والسميح، والخفيف، والثقيل، وكله عربي، وبكل قد تكلموا، وبكل قد تمادحوا وتعايبوا "[1].

وفي هذا الشأن بالذات يمكن القول بصفة عامة، إن استخدام تلك العلامة يرتقي من عام إلى خاص إلى أخص. والعام هو الاستخدام الاجتماعي العادي والمألوف الذي تكون فيه العلامة اللغوية مجردة من كل قصد فني، ما يجعل السّامـــع "ينفذ منها إلى المدلول ولا يشعر بحاجز الدال"[2]؛ كون ذلك الاستخدام، كما هو مستفاد من نصوص الجاحظ، يكون فيه "مدار الأمر والغايـــة التي إليها يجرى القائل والسامع إنما هو الفهم والإفهام"[3].

وأما الاستخدام الخاص فهو الاستخدام الفني والجمالي الذي تشي به صنعة الأديب التي تجعل العبور إلى معانيه، متوقفا على ما يصاحبه من طول تأمل الصياغة، والهيئة المخصوصة التي أخرجت بها تلك المعاني، ثم البراعة في اختيار الألفاظ والتأليف بينها. فالحسن كل الحسن، في الشعر مثلا، إنما هو في "في إقامةِ الوزن، وتخيُّر اللفظ، وسهولة المخرج، وكثرة الماء، وفي صحَّة الطبع وجَودَة السَّبك، فإنما الشعر صناعةٌ، وضَرْب من النَّسج، وجنسٌ من التَّصوير"[4].

ويبلغ ذلك الاستخدام في كلام الله، وهو الاستخدام الأخص، أقصى درجات الارتقاء، بتوظيفه عز وجل العلامة اللغوية توظيفا معجزا. وقد أشار الجاحظ إلى ذلك حينما قال:" ألا ترى أن الناس قد كان يتهيأ في طبائعهم، ويجري على ألسنتهم أن يقول

[1]- البيان والتبيين، ج1، ص ص 90-91.

[2]- حمادي صمود، التفكير البلاغي عند العرب أسسه و تطوره إلى القرن السادس، ص 167.

[3]- الجاحظ، م.س، ص ص 54-55.

[4]- الحيوان، ج 3، ص ص 131-132..

رجل منهم: الحمد لله، وإنا لله، وعلى الله توكلنا، وربنا الله، وحسبنا الله ونعم الوكيل، وهذا كله في القرآن، غير أنه متفرق غير مجتمع؛ ولو أراد أنطق الناس أن يؤلف من هذا الضرب سورة واحدة، طويلة أو قصيرة، على نظم القرآن وطبعه، وتأليفه ومخرجه لما قدر عليه، ولو استعان بجميع قحطان ومعد بن عدنان "[1].

ولئن لم يذكر الجاحظ، بصريح العبارة، مسألة تفاوت استخدام العلامة اللغوية وارتقائه وفق الصورة التي رسمنا شيء من تفاصيلها منذ حين، فإن الأوصاف والنعوت التي خص بها البيان باللسان وطرائق تعبيره عنه ترسم، إن نظرنا فيما يجمعها ويفرّقها، سلّما تدرجيا تبرز فيه تلك الاستخدامات على شكل درجات ثلاث: دنيا، وسطى، وقصوى. وتحيل الدرجة الدّنيا إلى الاستخدام العادي والمألوف، وتكوّنها كل التعابير التي يذكر فيها الجاحظ بيان اللسان، أو يشير إليه بشكل من الأشكال من دون أدنى التفات إلى الشكل أو كيفية الصياغة، ومن دون إضافة أية صفة من صفات الحسن أو القبح إليه[2].

إن الدرجة الوسطى التي توافق استخدام العلامة اللغوية المنطوقة استخداما فنيا وجماليا تشكّلها، على عكس ما سبق، تعابير لا يتجه فيها اهتمام الجاحظ نحو الوظائف التواصلية والإقناعية للعلامة بقدر اتجاهه نحو الحسن والحلاوة والطلاوة والديباجة الكريمة والرونق العجيب الذي يصاحب أداء تلك الوظائف[3].

ما تجدر الإشارة إليه، ونحن في سياق الحديث عن الاستخدام الفني للعلامة اللغوية، أن سعينا لإبراز تعلق الجاحظ وشغفه باللفظ في ذلك الاستخدام، لا يعني القول أو التسليم بأن المزية فيه إنما هي للشكل دون المضمون، والتسليم، من ثم، بأن الجاحظ من أنصار اللّفظ، فمقارنة بسيطة بين النصوص التي خصصها لهذا الغرض، تكشف، فيما يبدو، أن

---

[1]- الرسائل، رسالة حجج النبوة، ج3، ص 229.

[2]- ينظر: الحيوان،ج1، ص: 42- 48. البيان والتبيين، ج1، ص 186. الرسائل، من رسالة كتمان السر وحفظ اللسان، ج1، ص 142.

[3]- ينظر: البيان والتبيين، ج1، ص: 42- 165-176-222؛ ج3، ص 405. الحيوان، ج1، ص 288؛ ج2، ص 234؛ ج4، ص 380.

تعلّقه بالمعنى لا يقلّ عن تعلقه باللّفظ[1]. ولا أدل على ما نقول من قوله :"وشر البلغاء من هيأ رسم المعنى قبل أن يهيئ المعنى، عشقاً لذلك اللفظ، وشغفاً بذلك الاسم، حتى صار يجر إليه المعنى جراً، ويلزقه به إلزاقاً"[2].

تحيل الدرجة القصوى في سلّمنا السابق إلى استخدام العلامة اللغوية استخداما معجزا صادرا من لدن حكيم خبير، ومن التعابير التي يستعين بها الجاحظ للإشارة إلى صفة الإعجاز التي تطبع تلك الدرجة قوله:" فليس يعرف فروق النظم، واختلاف البحث والنّثر إلا من عرف القصيد من الرجز، والمخمس من الأسجاع، والمزدوج من المنثور، والخطب من الرسائل، وحتى يعرف العجز العارض الذي يجوز ارتفاعه، من العجز الذي هو صفة في الذات. فإذا عرف صنوف التأليف عرف مباينة نظم القرآن لسائر الكلام ثم لا يكتفي بذلك حتى يعرف عجزه وعجز أمثاله عن مثله، وأن حكم البشر حكم واحد في العجز الطبيعي، وإن تفاوتوا في العجز العارض"[3].

إن الجاحظ، فضلا عن إدراكه لتفاوت استخدام العلامة اللغوية وفق الصورة التي رسمنا بعض تفاصيلها آنفا، قد أدرك بعدا آخر لذلك التفاوت بأن ميّز تمييزا واضحا بين استخدام العلامة اللغوية على الحقيقة، واستخدامها على المجاز أو على غير ما تعنيه في أصل الوضع واللغة.

فالعدول عن أصل الوضع، كما يتصوره أبو عثمان، لا يكتسح أساليب الكلام العادية والفنية والمعجزة فقط بل يمتد حتى إلى الكلمات المفردة، حيث يقول بخصوص النوع الأول:"فإذا نظرنا في كلام الله، وهو عندنا عادل غير جائر، وهو جل جلاله يقول: ﴿ صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ فَهُمْ لاَ يَعْقِلُونَ﴾ علمنا أنهم لو كانوا منقوصين غير وافرين، كانوا قد كلفوا ما لا يطيقون، والمكلف لعباده ما لا يطيقون جائر ظالم. فإذا كان لا يليق ذلك به علمنا أنهم قد كانوا وافرين غير عاجزين ولا منقوصين. وإذا كانوا كذلك، صار الواجب

---

[1]- حمادي صمود، التفكير البلاغي عند العرب أسسه و تطوره إلى القرن السادس، ص 274.

[2]- الرسائل، من رسالة المعلمين، ج3، ص 41.

[3]- م.ن، مقالة العثمانية، ج4، ص 31.

أن نحكم بالفرع والمجاز، وندع الأصل والمحمول عليه وقلنا: هم عمي وصم ولا يعقلون على أنهم تعاموا وتصاموا وعملوا عمل من لا يعقل[...] وقد يقولون- أيضاً-: جاءتنا السماء، وهم إنما يريدون الغيم الذي يكون به المطر من شق السماء وناحيتها ووجهها"[1].

وأما العدول عن أصل الوضع في الكلمات المفردة فقد أطلق عليه الجاحظ، في أكثر من موضع، اسم الكناية*، ومن ذلك قوله :"وكما سمَّوا رَجيع الإنسان الغائط، وإنَّما الغيطان البطون التي كانوا ينحدرون فيها إذا أرادوا قضاءَ الحاجة للستر. ومنه العَذِرة، وإنَّما العذِرة الفناءُ، والأفنيـــة هي العَذِرات، ولكن لما طال إلقاؤهم النَّجْو والزِّبل في أفنيتهم، سمِّيت تلك الأشياء التي رَموا بها، باسم المكان الذي رميت به[...] ومنـــه النّجو: وذلك أنّ الرجل كان إذا أراد قضاءَ الحاجةِ تستَّر بنجوة. والنّجو: الارتفاع من الأرض[...] وقالـــوا: ذهب [...]إلى الحُشّ وإنّما الحشّ القطعـــةُ من النَّخل وهي الحِشّان [...] فسموا المتوضأ الحشّ وإن كان بعيداً من النخل كلّ ذلك هرباً من أن يقولوا ذهب لخَرْءِ، لأنَّ الاسم الخرءُ، وكل شيءٍ سواه من [...]رجيع وبراز وزِبل وغائط فكله كناية "[2].

نستنتج من هذا العرض، الذي إن قورن بالمادة التي اشتغل عليها فإنه لا يمكن أن يوصف إلا بشديد الاختصار، أن استعمال "اللّفظ" للتعبير عن أوّل أقسام البيان، وبالتالي أهم الأنماط التواصلية على الإطلاق، إنما هو استعمال مقصود وغاية في الدقة؛ فزيادة على إحالته على الوحدة الأساسية والضرورية التي لا بد من توفرها لتشكل اللّغة، وكذا ما

[1]- الرسائل، رسالة الرد على المشبهة، ج4، ص ص 15-16.

*- لا يستعمل الجاحظ الكناية للدلالة على العدول عن أصل الوضع في الكلمة المفردة فقط، بل يستعملها أيضا للدلالة على الكناية كما حددها البلاغيون المتأخرون. ومن ذلك قوله:"وقال عمر بن الخطاب رضي الله عنه:"هذا عدوٌّ شديدٌ كلبه، قليل سلبه". فنهى كما ترى عن التعرض لهم، بأحسن كناية. والعرب إذا ضربت المثل في العداوة الشديدة قالوا: ما هم إلا الترك والديلم. قال عملس بن عقيل بن علفة: تبدلت منه بعد ما شاب مفرقي عداوة تركي وبغض أبي حسل. وأبو حسل هو الضّبّ. والعرب تقول:" هو أعقّ من ضبّ"؛ لأنه يأكل أولاده". ينظر: الرسائل، رسالة مناقب الترك، ج1، ص 76.

[2]- الحيوان، ج1، ص ص 332-333. ينظر أيضا: م.ن، ج5، ص 295.

أُحدث من تمييز واضح بواسطته بين النطق والكتابة باعتبارهما وسيلتين يتم عبرهما تحيين تلك اللّغة، زيادة على كل هذا فإن "اللّفظ"، الذي جوهره تقطيع الحروف وتأليفها، هو بمثابة الحد الأدنى الذي يفترق عنده، على التوالي، النطق الإنساني والصّوت اللّغوي عن النطق الحيواني وبقيّة الأصوات التي نعتها الجاحظ بالمصمتة تارة والصرفة تارة أخرى.

لا يعني ما سبق ذكره اقتصار تحليل "اللفظ"، كما توحي به تسميته، على الكلمة المفردة فحسب، بل إنه يمتد عند الجاحظ من أدنى مستويات اللّغة التي أدرك فيها طبائع الصّوت الفيزيولوجية والفيزيائية، إلى أقصى مستوياتها التي لا ينظر منها إلى الفعل اللغوي المنطوق إلا وهو مرتبط إمّا بالقائل أو السّامع أو المقام أو بجميعهم.

إن الجاحظ، زيادة على ما سبق ذكره، لا يجعل عمله حول أرقى المستويات اللغوية مقتصرا على إبراز الشروط التي تسهم في تحقيق مجرد التواصل أو إفهام الحاجة وتفهمها، إنه يبحث من خلال كل ذلك وبشكل خاص، عن الأقدار والمقاييس التي تجعل من الفعل اللغوي المنطوق يرتقي إلى أقصى درجات الفعالية والحسن والجودة.

المبحث الثاني: من الإشارة الجسدية إلى السنن الثقافي.

تجدر الإشارة بادئ ذي بدء إلى أن الجاحظ، في بعض السياقات، لا يستعمل مصطلح الإشارة للدلالة على ثاني أقسام البيان، إنه يستعيره ليدل به على الأسلوب التعبيري اللّفظي الذي يُشار فيه باللّفظ القليل إلى المعاني الكثيرة، ومن تلك السياقات قوله بخصوص كيفية مخاطبة العرب وبني إسرائيل في القرآن:"ورأينا اللّه تبارك وتعالى، إذا خاطب العربَ والأَعْرَابَ، أخرجَ الكلامَ مُخْرَجَ الإشارة والوحي والحذف، وإذا خَاطَبَ بني إسرائيل أو حكَى عنهم، جعلَه مبسوطاً وزاد في الكلام"[1].

ويبدو أن استعمال الجاحظ لفظ الإشارة بمعنى الحركة والإيماءة الجسدية من جهة، واستعماله بمعنى اللفظ القليل الدال على المعاني الكثيرة من جهة أخرى، لا يتوقف عند حدود الاشتراك اللفظي، بل يتعداه إلى درجة تساوي بعض الجوانب المعنوية؛ أي أن ثمة اتفاقا في آلية الاشتغال التي تحكمها ثنائية ضدية هي:القلة/الكثرة. وتشمل القلة حركة الجارحة واللفظ القليل، أمّا الكثرة فتشمل المعنى الكثير الناتج عنهما.

إذا عدنا إلى مفهوم الإشارة باعتبارها قسما ثانيا من أقسام البيان، فإنه بالإمكان القول إنها تتشكل في مؤلفات الجاحظ، باستثناء المعنى العائد إلى قسم اللفظ المشار إليه آنفا، عبر ثلاثة معان رئيسية: فالإشارة تدل، في بعض السياقات، على كل الحركات الجسدية المصاحبة لعملية التلفّظ والمساعدة على التبليغ، وتحيل في سياقات أخرى على حركات أو أوضاع جسدية غير مصاحبة لتلك العملية، لتصبح الإشارة، في الجزء الثالث من "البيان والتبيين" الموسوم:"باب العصا" غير مرتبطة بالجسد ولا بحركاته؛ بل إنها تدل فيه على مختلف أشكال التعبير الاجتماعي والثقافي من مثل حمل العصا وطريقة اللباس. وعليه يمكن تقسيم الإشارة إلى نمطين كبيرين هما: الإشارة الجسدية التي تتفرع إلى: إشارة مصاحبة للفظ وأخرى غير مصاحبة له. والإشارة كعلامة ثقافية.

---

[1]- الحيوان، ج1، ص 94.

1- الإشارة الجسدية:

أ. الإشارة المصاحبة للفظ:

من أمثلتها: حركة اليد والرأس، رَفْعُ الحواجبِ، كسرُ الأجفان، ليُّ الشِّفاهِ، تحريك الأعناق، وقبْض جلدةِ الوجه.[1] وقد أولاها المتكلمون عامة والجاحظ بشكل خاص كامل الاهتمام والعناية، حيث لّمح أبو عثمان إلى ذلك تلميحا حين قال معتذرا عن عدم تفسيره إياها:"ولولا أن تفسير هذه الكلمة يدخل في باب صناعة الكلام لفسرتها لكم".[2] ويبدو، مما سبق، أن مردّ الاهتمام بالإشارة المصاحبة للّفظ لا ينحصر فحسب في ظهورها الدائم بجنب اللفظ كأبرز الأنماط التواصلية وأنجعها، أو في وثاقة ارتباطها بالخطابة والمناظرة كأهم أفانين القول التي يعتمدها المتكلمون للإقناع واستمالة القلوب، بل تتعدى الإشارة ذلك لتصير مقياسا من المقاييس البلاغية المساهمة في نجاح الخطيب في خطبته أو المتكلم في كلامه؛ فاستعمال الإشارة بجنب اللفظ، والعمل على حسن توظيفها أثناء الكلام سيؤدي، حسب الجاحظ، إلى إحراز أكبر قدر من النجاعة والمنفعة، فــ"كلما كانت الدلالة أوضح وأفصح، وكانت الإشارة أبين وأنور، كان أنفع وأنجع".[3] ثم إن "حسن الإشارة باليد والرأس من تمام حسن البيان باللسان".[4]

ألا يمكن القول خلاف ما سبق، إن الاستعانة بالإشارة أثناء التواصل بالكلام، إنما هو ضرب من العيّ، ودلالة على فقر معجم المتكلّم اللغوي، وعجز كذلك عن امتلاك اللفظ البليغ القادر على خلع حجاب المعنى المراد تثبيته في ذهن المستمع؟

دلّل الجاحظ، في أكثر من موضع وبطرق متنوعة، على خطأ من ظن أن الإشارة عيّ وأن استعمالها عجز عن امتلاك اللفظ البليغ، فهذا أبو شمر*، مثلا، الذي كان إذا نازع لم يحرّك أية جارحة من جوارحه، وكأن كلامه، يضيف الجاحظ، يخرج من صدع

[1]- ينظر: البيان والتبيين، ج1، ص 56. الحيوان، ج1، ص 48.

[2]- البيان والتبيين، ص 56.

[3]- م.ن، ج1، ص 54.

[4]- م.ن، ص 56.

*- أحد أئمة القدرية المرجئة، جمع بين الإرجاء في الإيمان ونفي القول بالقدر.

صخرة، كل ذلك بهدف إثبات أنه ليس من المنطق أن يستعان به على غيره، والحكم، من ثم، على صاحب الإشارة بالفقر والعجز عن بلوغ مراده، قد أثبت عكس ما ادّعى حين اضطره إبراهيم بن سيّار النّظام بالحجة والزيادة في المسألة حتى حرّك يديه وحلّ حبوته[1].

ومن الأدلة الأخرى التي ساقها الجاحظ للتأكيد بأن الصواب أثناء الكلام إنما في مصاحبة الإشارة للفظ، ما أورده بخصوص أكبر خطباء العرب وبلغائهم الذين كانوا إذا تكلّموا استعملوا الإشارة واستثمروها لاستجلاء المعنى وإفهامه، وكمثال على أولئك الخطباء والبلغاء قوله على لسان ثمامة بن أشرس:"كان جعفر بن يحيى أنطق الناس، قد جمع الهدوء والتمهل والجزالة والحلاوة، وإفهامًا يغنيه عن الإعادة، ولو كان في الأرض ناطق يستغني بمنطقه عن الإشارة لاستغنى جعفر عن الإشارة، كما استغنى عن الإعادة".[2]

لم يتوقف عمل الجاحظ بخصوص الإشارة الجسدية المصاحبة للفظ عند حدود نفي العيّ عن صاحب الإشارة، وكذا التأكيد على أن بيان اللّسان لا يكون أحسن ولا أنجع ولا أنفع إلا وتخلّلته إشارات اليدين والرأس، بل بلغ حدّ تشخيص الدور الإيجابي الذي تؤديه الإشارة أثناء التواصل، وإظهار مقدار الفائدة الزائدة المتأتية عن اقترانها باللفظ، والضائعة في حال الاستغناء عنها. ولعل أهم النصوص التي كشف فيها عن ذلك الدور وتلك الفائدة الزائدة قوله:

- "والإشارة واللفظ شريكان، ونعم العون هي له، ونعم الترجمان هي عنه، وما أكثر ما تنوب عن اللفظ".[3]

- "والمتكلم قد يشير برأسه ويده على أقسام كلامه وتقطيعه، ففوقوا ضروب الحركات على ضروب الألفاظ وضروب المعاني، ولو قُبضت يده ومُنع حركة رأسه لذهب ثلثا كلامه"[4].

---

[1]- ينظر: البيان والتبيين، ج1، ص 63.

[2]- م.ن، ص 71.

[3]- م.ن، ج1، ص 55.

[4]- م.ن، ج3، ص 445.

- "ولولا الإشارة لم يتفاهم الناس معنى خاص الخاص، ولجهلوا هذا الباب البتة"[1].

من جملة وظائف الإشارة الجسدية المصاحبة للّفظ التي يمكن استنباطها من النصوص السابقة، قدرة المتكلم لدى توظيفه إشارات اليدين، وحركات الرأس، ومختلف تعابير الوجه على مضاعفة قنوات بثّ الخطاب واستقباله، ومضاعفة، من ثم، حظوظ فهمه وإفهامه في المقام الأول. والإشارة، زيادة على ذلك، تكون للفظ عونا وترجمانا ونائبا لأنها:

- تشرحه وتدعّمه ببسط ظلال معانيه بفضل ما فيها من قدرة فائقة على الرسم في الهواء.

- تعوضه وتحل محلّه وتجبر نقصه في المواضع التي يحس فيها المتكلّم إمّا بعجز اللّغة عن حمل المعنى والتعبير عنه، أو لدى إحساسه بعدم استيعاب السّامع لدلالات ألفاظه ومفرداته، أو في المقامات التي يكون فيها استعمال اللفظ المناسب سببا للإحراج والخجل.

- تُعلّق على أفكار الغير التي يظهرها المتكلّم باللّفظ، وتفصح عن مواقفه منها إمّا تأكيدا وإعجابا، أو رفضا واستنكارا، أو حتى سخرية في بعض الأحيان.

- تمتزج مع اللفظ للتعبير عن خاص الخاص. وهو عند الجاحظ ذلك المعنى الذي "لا اسم له إلا أن تجعل الإشارة المقرونة باللفظ اسماً"[2]، وخاص الخاص، يضيف الجاحظ، شبيه بالمعاني المستخلصة من "تراكيب الألوان، والأراييح، والطعوم ونتائجها".[3]

- تجلب الأفكار وتمنحها انطلاقة فعليّة، وتحفّز اللّفظ الذي يناسبها على الانبثاق والانثيال.

ب. الإشارة غير المصاحبة للفظ:

تشمل كل الإشارات الإرادية والقصديـــة التي يلجأ إليها الإنسان بهدف التواصل مع الناظر أو إبلاغـــه أحاسيسه وخلجات نفســـه، وأبرز ما يميزها أنها ليست نظاما تواصليا ثانويا تابعا للفظ، بل إنها تكوّن لنفسها "نظاما خاصا ذا جهاز منفصل عن جهاز

---

[1]- البيان والتبيين، ج1، ص 56.

[2]- الرسائل، من رسالة الجد والهزل، ج1، ص ص 262- 263.

[3]- الحيوان، ج5، ص 201.

النطق". [1] فهي بذلك لغة أخرى تشبه اللغة المنطوقة في جوهرها التواصلي، وتختلف عنها في الوسائل والأدوات التي تحيّن عبرها؛ أي أنه إذا كانت اللغة المنطوقة يُعتمد لتجسيدها على اللّفظ وحاسة السّمع، فإن اللغة الإشارية يُستعان لقيامها واشتغالها بمختلف الحركات والإيماءات والهيئات الصادرة عن جسم المرسل وجوارحه الملتقطة عبر حاسة البصر من جهة المتلقي، ويقول أبو عثمان مشيرا إلى ذلك: "ثمَّ لم يرضَ لهم من البيان بصِنفٍ واحد، بل جَمع ذلك ولم يفرِّق، وكثَّر ولم يقلِّل، وأظهَرَ ولم يُخْفِ [...] ثمَّ قسّم الأقسامَ ورتَّب المحسوسات، وحصَّل الموجوداتِ، فجعل اللفظَ للسامع، وجعل الإشارةَ للناظر". [2]

ولما جعل سبحانه وتعالى الإشارة للناظر، فإن فعاليتها كأداة تواصل تبرز أكثر في الحالات التي يعجز فيها الصوت عن بلوغ الأذن لتباعد المتخاطبين، أو نتيجة الضوضاء وكثرة الأصوات واختلاطها على السامع، لأنه "متى كثُرت الأصواتُ صارت وَغًى، ومنع بعضُها بعضاً من الفهم"[3]. ولذلك يقول الجاحظ مستنتجا:"ومبلغ الإشارة أبعد من مبلغ الصوت. فهذا أيضا باب تتقدم فيه الإشارة". [4]

من المظاهر الأخرى التي تتقدم فيها الإشارة اللّفظ، ما ذكره الجاحظ عن فعاليتها التواصلية التي تبلغ ذروتها في المقامات التي تستدعي إخفاء الخطاب عن الغير وإيصاله إلى المعني في تمام السرية، ويقول في ذلك:" وفي الإشارة بالطرف والحاجب وغير ذلك من الجوارح مرفق كبير، ومعونة حاضرة في أمور يسرها الناس من بعض، ويخفونها من الجليس وغير الجليس". [5]

لئن أدرك الجاحظ إمكانية امتلاك جوارح الإنسان المختلفة لغة خاصة بها، فإن اللّغة الأكثر استقطابا لاهتمامه من مجموع تلك الجوارح، هي لغة العيون، ذلك لأن أقلّ ما

---

[1]- إدريس بلمليح، الرؤية البيانية عند الجاحظ، ص 127.

[2]- الحيوان، ج1، ص 45.

[3]- م.ن، ج4، ص 394.

[4]- البيان والتبيين، ج1، ص 56 .

[5]- م.ن، ص.ن .

يمكن أن تعبّر عنه العين، استنادا إلى أبيات الشعر التي أوردها بهذا الخصوص*، أنها تستطيع أن تعوّض، بوضعية مخصوصة واحدة، جميع العبارات اللّغوية الدّالة على السّعادة والضيافة والترحاب، كما يمكنها أن تجسد التفاعل بين فردين، وتخلع الحُجب عن الضمير وتُظهر مكنوناته، كما يمكنها، زيادة على ذلك كله ، أن تعبّر عن العاطفة وضدها. فلحظ العين، كما يقول صاحب طوق الحمامة"يقوم [...] المقام المحمود، ويبلغ المبلغ العجيب، ويقطع به ويتواصل، ويوعد ويهدد، ويقبض ويبسط، ويؤمر وينهى، وتضرب به الوعود، وينبه على الرقيب، ويضحك ويحزن، ويسأل ويجاب، ويمنع ويعطى".[1]

2- الإشارة كعلامة ثقافيـــــة:

يعد حديث الجاحظ عن العصا، وردّه على مطاعن الشعوبية التي عابت على العرب لزومهم المخاصر في كل أحوالهم، ثم الإشارة بها أثناء الكلام والخطابة، بمثابة الجسر الذي انتقل عبره من الإشارة الجسدية المصاحبة للفظ، إلى نوع آخر من الإشارات؛ إشارات لا تصنعها حركات أعضاء الجسم ولا هيئاته، لكنها تنبثق عن مختلف العناصر التي تكوّن نسق حياة العرب الاجتماعية والثقافية.

---

*- - أشَارتْ بطرْفِ العين خِيفةَ أهلِها ... إشـــارةَ مذعورٍ ولم تتكلم.
فأيقنتُ أن الطْرفَ قد قال مرحبًا ... وأهلا وسهلا بالحبيب المتيّم.
- وللقلب على القلب دليل حين يلقاه
وفي الناس من الناس مقاييس وأشباه
وفي العين غنى للمرء أن تنطق أفواه.
- ترى عَينُها عيني فتعـــرفُ وحيَها ... وتعرفُ عيني ما به الوحي يرجعُ.
- وعينُ الفتى تُبدي الذي في ضميره ... وتعرفُ بالنجوى الحديثَ المغمسا.
- العين تبدي الذي في نَفْس صاحبِها ... مـــن المحبـــة أو بغض إذا كانا.
والعين تنطق والأفواه صامتـــــــــة ... حتى ترى من ضمير القلب تبيانا.
ينظر بخصوص الأبيات الشعرية: البيان والتبيين، ج1، ص 56 .

[1]- أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي، طوق الحمامة في الألفة والآلاف، ط2، تحقيق: إحسان عباس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت،1987، ص 136.

ومردّ قولنا بأن العصا بمثابة جسر رابط بين نوعين من الإشارات، نظرة الجاحظ المزدوجة إلى العصا: باعتبارها، أولا، امتدادا للجسم؛ فهي تقوم مقام الجارحة، وتؤدي معظم مهامها حينما يتعلّق الأمر بمصاحبة اللّفظ وتدعيمه وشرحه واستدعائه. وباعتبارها، ثانيا، إشارة ثقافية مستقلّة غير تابعة للّفظ، وممارسة دالة منطوية على سيرورة سيميائية؛ سيرورة لا يربط حلقاتها ولا يفقه تفاصيلها سوى من حفظ، عن ظهر قلب، ذاكرة العرب الثقافية والدينية وحتى الأسطورية.

وتبعا لذلك فإننا لا ننظر إلى الأدلة والحجج التي ساقها أبو عثمان كردّ على مطاعن الشعوبية التي قالت فيما قالت أن :" القضيب للإيقاع، والقنا للقار، والعصا للقتال، والقوس للرّمي"[1]، ورفضت، من ثم، أن في فكرة حمل العصا ما يشحذ الذّهن، وأن في الإشارة بها ما يجلب اللّفظ[2]، ثم أوّلت ظاهرة حملها بالقول مخاطبة العرب:"كلا، لكنكم كنتم رعاة بين الإبل والغنم، فحملتم القنا في الحضر بفضل عادتكم لحملها في السّفر، وحملتموها في المدر بفضل عادتكم لحملها في الوبر، وحملتموها في السّلم بفضل عادتكم لحملها في الحرب"[3]، قلنا إننا لا ننظر إلى أدلة الجاحظ وحججه من حيث إنها قوية ودامغة، إنما ننظر إليها باعتبارها أفكارا تضيء جوانب جد هامة من وعي علامي[4] عميق وأصيل.

وأوّل تلك الأفكار فكرة إدراك الجاحظ، تمام الإدراك، أن العصا وما شاكلها من مظاهر اللّياقة والمراكب ومختلف الآلات التي يستخدمها العرب في حياتهم اليومية والمهنية إنما هي ممارسات دالة؛ ممارسات لا تختلف عن الأنظمة التواصلية اللّغوية شفوية كانت أو كتابية إلا من حيث ازدواجية الوظيفة، واحتلال الوظيفة التواصلية فيها، في غالب الأحيان، مرتبة متأخرة عن تلك التي تحتلها وظائفها الأساسية التي استخدمت من أجلها.

1- البيان والتبيين، ج3، ص 398.

2- ينظر: م.ن، ص.ن.

3- م.ن، ص 399.

4- ينظر:آمنة بلعلى، " النسق السيميولوجي في الخطاب البلاغي"، بحث مقدم في إطار مشروع "السيميائيات والتراث"، مركز ترقية اللغة العربية، بوزريعة، الجزائر، 2009، ص 23.

فالعصا، كمظهر من مجموع تلك المظاهر، عندما لا يكون الدّاعي إلى استعمالها هي حالتا الضعف والعجز الجسديين أو القتال، فإنه يكون في الحالات الأخرى لغرض إيصال معان أخرى مقصودة وإخبار المتلقي النّاظر بها.

وعن كل ذلك يقول الجاحظ:"وهذه الرهبان تتخذ العصي من غير سقم ولا نقصان في جارحة، ولا بد للجاثليق [...]من عكازة، ومن عصا من غير أن يكون الداعي إلى ذلك كبرا ولا عجزا في الخلقة"[1]. ثم إن خطباء العرب يعربون عن تأهبهم للخطبة وتهيئهم للإطناب والإطالة، وينفون عن أنفسهم معاني السخف والخفّة، ويثبتون، على عكس ذلك، معاني التكهّل والزماتة لا باستعمال اللّفظ المنطوق والمسموع، لكن مجرّد إشارة بالعصا تفي بالغرض وتكفي لتوصيل تلك المعاني وإفهام النّاظر إياها[2].

وعلى هذه الشّاكلة يمضي صاحب "البيان والتبيين" إلى استنطاق مختلف المظاهر المكوّنة للمشهد الثقافي العربي، وإبراز الأبعاد التواصلية التي تنطوي عليها، غير آبه في ذلك أقصد المرسل تلك الأبعاد أو لم يقصدها. وكمثال عن تلك المظاهر قوله بخصوص الزّي:"وللخلفاء عمة وللفقهاء عمة، وللبغالين عمة، وللأعراب عمة، وللصوص عمة، وللأبناء عمة، وللروم والنصارى عمة، ولأصحاب التشاجي عمة. ولكل قوم زي: فللقضاة زي، ولأصحاب القضاة زي، وللشرط زي، وللكتّاب زي، ولكتاب الجند زي، ومن زيهم أن يركبوا الحمير، وإن كانت الهماليج لهم معرضة".[3]

من الأفكار التي من شأنها أن تسلّط الضوء أكثر على وعي الجاحظ العلامي، ما يلمسه القارئ في قوله:"ولو عرفوا[الشعوبية] أخلاق كل ملّة، وزيّ أهل كل لغة، وعللهم في اختلاف إشاراتهم وآلاتهم، وشمائلهم وهيآتهم، وما علّة كل شيء من ذلك، ولم اختلقوه ولم تكلفوه؟ لأراحوا أنفسهم، ولخفّت مؤونتهم على من خالطهم"[4]. وبعد أن

1- البيان والتبيين، ج3، ص 432.

2- ينظر، م.ن، ص: 432- 444 .

3- م.ن، ص 443.

4- م.ن، ص 406.

أورد أدلة وحججا شتى أثبت بها ظَلال أفكار الشعوبية وفساد ادعاءاتها، أضاف قائلا على سبيل التأكيد والإلحاح :"ولو علم القوم أخلاق كل ملّة، وزي أهل كل لغة، وعللهم في ذلك، واحتجاجهم له، لقلّ شغبهم، وكفونا مؤونتهم".[1]

إذا ما تم في هذا الموضع بالذات ربط النّصين السّابقين بآخر ما قيل من أن الشعوبية لا تقدّر من وظائف العصا ودلالاتها إلا ما وافق بيئتها الثقافية الأصلية التي ترى بأن:"القضيب للإيقاع، والقنا للقار، والعصا للقتال، والقوس للرّمي"[2]، فإن أول الأفكار التي ينمّ عنها ردّ الجاحظ هي أن العلامة الواحدة حتى وإن تكرر وجودها في بيئات عديدة وحقب زمنية مختلفة، فإن ذلك لا يعني، بأي حال من الأحوال، استقرارها على الدلالة التي يمنحها إياها أفراد بيئة بعينها أو حقبة زمنية واحدة. ليس هذا وحسب، بل إنّ ردّ الجاحظ بنصيه السّابقين على الشعوبية إنما هو في الحقيقة، وتلكم فكرة ثانية، كشف عن الأسباب العميقة الواقفة وراء مطاعنها؛ فالشعوبية، إلى جانب ما تضمره من حقد وحسد للعنصر العربي وهو ما يصلح أن يكون سببا مباشرا لتلك المطاعن، لا تنظر إلى العناصر الثقافية المكوّنة للذات العربية ولا تؤولها إلا وهي في وضعية تمركز كلي حول ذاتها من جهة، وسعي لتهميش الذات الأخرى المخالفة أو حتى إلغائها من جهة أخرى. ثم وإن لم يكن الأمر كذلك، فإن الشعوبية، في أحسن أحوالها، وهي فكرة ثالثة تنضاف إلى سابقتيها، لا تقدر حين تؤوّل تلك العناصر الثقافية، سوى ما تعلّق بمعانيها الحرفية أو التقريرية التي غالبا ما تكون معان غير مقصودة، ولا تعدّ، من ثم، عند العرب سوى مجرد أشكال أو مواضعات أولى يتم امتطاؤها للعبور إلى مواضعات من درجة ثانية بهدف اقتناص المعاني المقصودة الكامنة وراء المستويات الإيحائية التي شُحنت بها تلك العناصر.

وشبيه بالفكرة الأخيرة ما أشار إليه الجاحظ في خضم ردّه على بعض الملحدين وجُهّال الصوفية الذين اتخذوا من قوله تعالى﴿ وَأَوْحَى رَبُّك إِلَى النَّحْلِ﴾ ثم قوله ﴿وَإِذْ أَوْحَيْتُ إلى الحَوارِيِّينَ﴾ دليلا قاطعا للادعاء بأن في النّحل أنبياء، وأن الحواريين أنبياء

---

[1]- البيان والتبيين، ج3، ص 432.

[2]- م.ن، ص 398.

كذلك[1]؛ بأن أرجع سبب ظَلالهم ذاك إلى عدم استيعابهم للآلية المجازية التي تشتغل وفقها معظم الأساليب اللّغوية، وفقدانهم للمفتاح الأساسي الذي لا بدّ من امتلاكه للنفاذ إلى المستويات المعنوية الإيحائية المقصودة. وقد أشار الجاحظ إلى تلك الأسباب قائلا:"وقد طعنَ ناسٌ من الملحدين، وبعضُ من لا علم له بوجوه اللغِة وتوسُّع العرب في لُغتها، وفَهْمِ بعضها عن بعض، بالإشارة والوحي".[2] وأما ما تعلق بالنتائج الوخيمة المترتبة عن كل ذلك فقد أجملها قوله:" ومَنْ حمل اللغة علي هذا المركب، لم يفهم عن العرب قليلاً ولا كثيراً".[3]

لعلنا لن نبالغ إن قلنا، بعد كل ما سبق ذكره ، إن الجاحظ قد أدرك أن المجاز، أو بحسب تعبيره التوسّع أو فهم بعض الدلالات عن بعضها الآخر، لا ينتشر وحسب في أساليب اللّغة الطبيعية، لكنه يكتسح جميع المظاهر الثقافية ويغزو كل الممارسات السيميائية الدالة. وتبعا لذلك فإننا يمكن أن نقول مستنتجين بأن من حمل لغة قوم وأزياءهم وإشاراتهم وجميع مظاهر ثقافتهم على مركب لا يوصله إلاّ إلى المعاني الحرفية لتلك الممارسات، ولا يحفّزه على فهم كنهها، واستيعاب مختلف الأبعاد التواصلية المتوارية بداخلها، فإنه لا ولن يفهم عن ذلك القوم قليلا ولا كثيرا.

---

[1]- ينظر:الحيوان، ج5، ص 424.
[2]- م.ن، ص 423.
[3]- م.ن، ص 426.

المبحث الثالث:من العلامة اللغوية المكتوبة إلى الخـــط– الأثر.

تنقسم الدراسات التي تسنى لنا الاطّلاع عليها، من حيث تناولها ثالث أقسام البيان إلى قسمين؛ قسم أول ينظر فيه أصحابه إلى الخط من الزاوية التي تجعل من مفهومه العام عند الجاحظ محصورا في معاني الكتاب أو رسم حروف اللّغة المنطوقة وتصويرها على الورق أو الجلد أو ما شاكلهما[1]، وقسم ثان اكتفى فيه أصحابه بالإشارة إلى المعاني السابقة بطريق غير مباشرة بإبراز فعالية الخط وقدرته على الامتداد في الزمان والمكان[2].

لا شك أن اكتفاء تلك الدراسات في تناولها الخطّ بمعانيه المباشرة التي بدت عند أصحابها وكأنها المعاني الوحيدة المشكّلة لمفهومه العام، عائد بالأساس إلى كون الخط لا يعدّ إذا ما قورن بما حظي به اللّفظ من اهتمام كبير عند معظم الدارسين، سوى عنصر هامشي وثانوي يُشار إليه فقط عندما يفرض المقام ذلك.

ويبدو، بناء على هذه الملاحظة، أن التوقف بخصوص مفهوم الخط عند الحدود التي تجعله يحيل على القلم والكتاب والكتابة ، أو على رسم الحروف المنطوقة وتصويرها على القرطاس، سيفتح المجال، كما أشرنا إلى ذلك في الفصل الأول من بحثنا[3]، لطرح أسئلة عدة، أهمها تلك المتعلقة بمصير مختلف الممارسات التي وإن أقرّ الجاحظ صراحة بأنها ممارسات دالة، إلا أن تحديداته المتعلقة بأقسام البيان لا تسمح، إن أُخذت بحرفيتها، بإدخال تلك الممارسات في أي قسم من تلك الأقسام.

إننا لا ننطلق، من أجل ما سبق، في تحليل أقسام البيان عامة والخط باعتباره قسما من مجموع تلك الأقسام، من الفرضية التي تجعل مفاهيمها تستقر وحسب على المعاني التي تحيل إليها بطريق مباشرة؛ إنما ننطلق، كما هو حال الإشارة التي يعد فيها السنن الثقافي أو

---

[1]– ينظر: محمد الصغير بناني، النظريات اللّسانية والبلاغية والأدبية عند الجاحظ من خلال البيان والتّبيين، ص 81. إدريس بلمليح، الرؤية البيانية عند الجاحظ، ص:131-132-133. ميشال عاصي، مفاهيم الجمالية والنقد في أدب الجاحظ، ص 48. محمد كريم الكوّاز، أبحاث في بلاغة القرآن الكريم، ص 42.

[2]– ينظر: قادة عقاق، في السيميائيات العربية، ص 37.حمادي صمود، التفكير البلاغي عند العرب، ص 139.

[3]– ينظر إلى ص: 63- 64 من هذا البحث.

مختلف مظاهر اللياقة من بين المعاني الأساسية المشكلة لمفهومها العام، من فرضيات تسعى للكشف عن انسجام المنظومة الفكرية الجاحظية عامة، واحتواء العناصر المشكّلة للبيان كمفهوم عام للعناصر الخاصة التي تمثّلها أقسامه الخمسة بشكل خاص؛ ما يعني أنه إذا كان البيان في مفهومه العام عند الجاحظ يتّسع ليشمل كل الأنظمة التواصلية صريحة كانت أو غير صريحة، فإنه من المفروض أن تعبّر أقسامه الخمسة، في حدود ما تمنحه البيئة الاجتماعية والثقافية لتلك الحقبة الزمنية، عن تلك الأنظمة وأن تعكسها جميعها.

لا شك أن الاكتفاء بنصوص الجاحظ المركزية التي تطرق فيها إلى الخط، سيترتب عنه الإقرار وحسب بمعاني الخط المذكورة سلفا، ومثال ذلك قوله في نص يبدو لأول وهلة من أهم النصوص التي خصّصها للموضوع :" قد قلنا في الدلالة بالإشارة، فأمّا الخطّ فمما ذكر الله تبارك وتعالى في كتابه من فضيلـــة الخطّ والإنعام بمنافع الكتاب قوله لنبيه (ص):﴿ اقْرَأْ وَرَبُّكَ الأَكْرَمُ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ عَلَّمَ الإنسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾، وأقسم به في كتابه المترل على نبيه المرسل حيث قال: ﴿ ن وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ﴾* ولذلك قالوا: القلم أحد اللسانين[...] وقالوا: القلم أبقى أثرا، واللسان أكثر هذرا. وقال عبد الرحمن بن كيسان: استعمال القلم أجدر أن يحض الذهن على تصحيح الكتاب من استعمال اللسان على تصحيح الكلام. وقالوا: اللسان مقصور على القريب الحاضر، والقلم مطلق في الشاهد والغائب، وهو للغابر الكائن، مثله للقائم الراهن"[1].

لئن أكّد الجاحظ في نصّه على أن مفهوم الخط يتأرجح بين المعاني السالفة الذكر، إلاّ أن المتتبع لنصوصه الأخرى التي تطرق فيها إلى الخط، سيدرك أنه يعمد فيها شيئا فشيئا إلى إزاحة معاني الكتاب والقلم ورسم الحروف وتصويرها في القرطاس من المواقع المركزية لمفهوم الخط، من جهة، ويقرّب إلى تلك المواقع، من جهة أخرى، معان أكثر شمولية تدور جميعها حول مفهوم عام هو الأثـــــر.

*- لم ترد الآيات الكريمة مشكّلة في النسخة التي اعتمدناها، ارتأينا أن نفعل ذلك حرصا على وضع النص القرآني في صورته الأصلية. وسينطبق الأمر على نصوص الجاحظ اللاحقة التي ترد فيها نصوص قرآنية غير مشكّلة.

[1]- البيان والتبيين، ج1، ص 57.

لا يتوقف فهم الجاحظ للخط- الأثر الذي تضافرت لتكوينه ومنحه أبعادا ومميزات خاصة به نصوص كثيرة بعضها عائد إلى كتاب "الحيوان" وبعضها الآخر إلى كتابي "البيان والتبيين" و"الرسائل"، في المعاني الأولى التي يمكن أن تثيرها كلمة "أثر"؛ كالقول مثلا إن "الأثر" يعني ارتسام صور أقدام البشر أو الحيوان على سطح التربة أو الرمل؛ كون "الأثر" يمتد في تلك النصوص وينمو فيها حتى يصل إلى مستوى لا تختلف عند الجاحظ فيه دلالة الخط والكتاب عن دلالة البنيان وحصون العجم وقناطرهم وجسورهم، ولا تختلف كذلك دلالة الخط والكتاب عن دلالة الحفر في الصخور والنقش في الحجارة وبيوت النّار التي بناها كسرى والزيتون المغروس في المدائن وسوسا.[1]

بناء على ما سبق، يمكن القول بصفة عامة إن الخط في مفهومه العام عند الجاحظ هو نظام تواصلي إنساني يكون مباشرا أو غير مباشر ولا يستدعي لاشتغاله ضرورة تواجد المرسل والمتلقي في نفس المكان أو الزمان أو في كليهما.

ونعتقد أننا في غنى، باعتبار ما سبق ذكره، عن الإتيان بالأدلة التي تثبت بأن أهم الوسائل التواصلية التي يحيّن عبرها الخط- الأثر وتنطبق معظم أوصافها عليه، هي الكتابة أو ما نصطلح عليه حاليا باللغة الطبيعية المكتوبة. والكتابة فضلا عن إدراك الجاحظ بأنها أداة تواصلية مباشرة لا تستدعي لاشتغالها ضرورة تواجد المرسل والمتلقي في نفس المكان والزمان، فإنه أدرك أيضا أن لها دورا فعالا ونجاعة كبيرة في تدوين العلوم والأفكار وتقييدهما، وتنظيم المعرفة وتبويبها[2]، وحضّ الذهن على تصحيحها[3]، حيث يقول مجملا ذلك :"الكتاب يُقرأُ بكلِّ مكانٍ وفي كلِّ زمان[...] وقد يذهب العالِمُ وتبقى كتبُه، ويفنى ويبقى أثرُه. ولولا ما رسَمَتْ لنا الأوائلُ في كتبها، وخلَّفت من عجيبِ حِكَمها، ودوَّنت من أنواعِ سِيَرِها حتَّى شاهدنا بها ما غاب عنَّا، وفتحنا بها المُستغلِقَ علينا، فجمعنا إلى قليلنا كثيرَهم، وأدركنا ما لم نكن نُدركُه إلا بهم، لقد خسَّ حَظُّنا من الحكمة، وانقطع

[1]- ينظر:الحيوان، ج1، ص: 68- 72. الرسائل، رسالة المعاش والميعاد، ج1، ص 82.

[2]- ينظر: حمادي صمود، التفكير البلاغي عند العرب، ص 144.

[3]- ينظر: البيان والتبيين، ج1، ص 57.

سبيلُنا إلى المعرفة. ولو أُلجِئنا إلى قدر قُوَّتنا، ومبلغ خواطرِنا، ومنتهى تجاربِنا، بما أدركَتْهُ حواسنا، وشاهدَتْهُ نفوسُنا، لقد قلَّتِ المعرفةُ، وقَصُرت الهِمَّة، وضَعُفت المُنَّة، فاعتقم الرأيُ ومات الخاطر، وتبلَّد العقل، واستبَدَّ بنا سوء العادة."[1]

إن إدراك الجاحظ بأن اللغة الطبيعية المكتوبة هي الأداة التواصلية الإرادية التي يلجأ إليها الإنسان لتقييد أفكاره ومعارفه وحفظهما من النسيان، ونقل خطابه عبر الزمان والمكان، لا يعني أن تلك اللغة تعد عنده الأداة الوحيدة الكفيلة بتحقيق ذلك، فـــ"كلُّ أمّةٍ تعتمدُ في استبقاءِ مآثرها، وتحصين مناقبها، على ضربٍ من الضروب، وشكل من الأشكال[...] وكانت العربُ في جاهليَّتها تحتال في تخليدها، بأن تعتمد في ذلك على الشعر الموزون، والكلام المقفَّى، وكان ذلك هو ديوانها[...]وذهبت العجَم عَلَى أن تقيِّد مآثرَها بالبُنيان، فبنوا مثلَ كرد بيداد، وبنى أرْدشير بيضاء إصطَخْر، وبيضاء المدائن، والحَضْر، والمدن والحصون، والقناطر والجسور، والنواويس [...] ثمَّ إنّ العربَ أحبَّتْ أن تشارك العجمَ في البناءِ، وتنفرد بالشعر، فبنوا غُمدان، وكعبةَ نَجْران، وقصرَ مارد، وقصر مأرب، وقصر شعوب والأبلق الفرد[...] والكتبُ بذلك أولى من بُنيان الحجارة وحِيطان المدَر؛ لأنَّ من شأن الملوك أن يطمِسوا على آثار مَن قبلَهمُ، وأن يُميتوا ذكرَ أعدائهم، فقد هدَموا بذلك السبب أكثرَ المدنِ وأكثرَ الحصون، كذلك كانوا أيَّامَ العجَم وأيَّامَ الجاهليّة، وعلى ذلك همْ في أيّام الإسلام؛ كما هدم عُثمانُ صومعةَ غُمدان وكما هدمَ الآطامَ، التي كانت بالمدينة، وكما هدم زيادٌ كلَّ قصر ومصنَع كان لابن عامر، وكما هدم أصحابُنا بناءَ مدن الشامات لبني مروان"[2]*.

هكذا إذن نخلص إلى القول مستنتجين بأن الجاحظ لا يرى في المستوى الذي يصبح فيـــه الخط دالا على الأثر أي فرق بين الكتب والبنيان والشعر؛ اللهم إلا في مسألة

---

[1]- الرسائل، من رسالة الجوابات واستحقاق الإمامة، ج4، ص 297

[2]- الحيوان، ج1، ص: 71-72-73.

*- من جملة الكلمات وأسماء الأماكن الواردة في نص الجاحظ، والتي تسنى لنا الحصول على معلومات بخصوصها نذكر: كرد بيداد: كرد اسم للبناية، وبيداد هو اسم للشخص الذي بناها أو ملكها؛ بيضاء إصطخر: بيضاء اسم بلدة يقال إنها حسنة، وإصطخر مدينة ببلاد فارس (إيران)؛ غمدان: حصن عظيم بناحية صنعاء اليمن دُمر حين ملكت الحبشة اليمن....

كون "الكتب أبلغُ في تقييدِ المآثِر من البُنيان والشعر"[1]. وعليه فإن كل ما هو عائـــد إلى زمن الماضي، بناء كان أو حصنا أو جسرا أو قنطرة، رغم عدم دقة الخطاب الذي يحمله، ورغم اقتصار حمل ذلك الخطاب، في غالب الأحيان، على الزمان دون المكان، ورغم كون معظم وظائفه الأولى غير تواصلية زمن إنشائها، إلا أنه وبمرور الوقت، أزيحت تلك الوظائف، لتقوم مقامها وظيفة تواصلية، تتولى فيها تلك الآثار مهمة الإخبار عن فكر وخصائص أصحابها، وإيصال علومهم ومختلف أنماط معيشتهم وثقافتهم.

...... إلا بقايا هدمها عثمان بن عفان رضي الله عنه في الإسلام. وقال بخصوصها "ينبغي لمآثر الجاهلية أن تمحى"؛ كعبة نجران: كنيسة كبيرة باليمن، جعلها الحبش قبلة للدين النصراني بعدما اصطبغت بدماء أهلها الشهداء، زينوها بأنواع كثيرة من الحلي، وأقاموا فيها مزارا يقصده العرب من كل صوب؛ قصر مارد: حصن منيع يقال له مارد بدومة الجندل؛ قصر مأرب: قال ابن خلدون إنه موجود باليمن؛ قصر شعوب: قصر آخر باليمن معروف بارتفاعه؛ الأبلق الفرد: حصن تيماء؛ آطام: ومفرده أطم، وهي الأبنية المرتفعة والمحصّنة؛ الشامات: اسم لأحد أرباع نيسابور، فيه من القرى ما يزيد على ثلاث مئة قرية.

[1]- الحيوان، ج1، ص 78.

المبحث الرابع:العقـــــد أم العقل في أرقى تجلياته ؟

تجدر الإشارة بداية إلى أن الجاحظ لم يخصص للعقد، في حدود ما أمكننا الاطلاع عليه، إلا نصين اثنين وبعض الإشارات الطفيفة التي عثرنا عليها ونحن نتصفح أبرز مؤلفاته. والنصان المخصصان للعقد، فضلا عن إمكانية عدهما نصا واحدا؛ لكون النص الذي أورده الجاحظ في "البيان والتبيين" ليس في حقيقة الأمر، سوى تحصيل حاصل لما ذكره في النص الثاني الوارد في "الحيوان"، لا يتوفران على المفاتيح الكافية التي تسعف الباحث وتعينه على النفاذ إلى المعاني التي رمى إليها الجاحظ باستعمال لفظ العقد للدلالة على رابع أقسام البيان. ولا أدل على الغموض الذي ظلّ يخيم على مفهوم العقد من الوصف الذي خصّه به ميشال عاصي حينما قال:"ويبقى مفهوم البيان بالعقد، علامة استفهام لا يجاب عنها بأكثر مما أورده الجاحظ نفسه في هذا الغرض".[1]

لا يعني ما يحيط مفهوم العقد في مؤلفات الجاحظ من استفهام، عدم اجتهاد الباحثين، بما فيهم ميشال عاصي، في سبيل فك التشفير الذي يخيّم على ذلك المفهوم. ويبدو أن معظم أولئك الباحثين، باستثناء محمد الصغير بناني الذي نورد وجهة نظره في الموضع الملائم، قد أجمعوا على القول بأن العقد في مفهومه العام هو علم عقد الأصابع أو الحساب بالأيدي[2]، مستغلين في ذلك بعض ما توحي إليه إشارة الجاحظ التي أوردها بعيدا عن موضع النّصين المشار إليهما آنفا، والتي قال فيها:"فجعل اللفظَ للسامع وجعل الإشارةَ للناظر وأشرَك الناظرَ واللامس في معرفة العقد"[3].

ما يبدو، مما سبق، أن السبب الرئيسي الذي حفّز أولئك الباحثين على القول بأن العقد عند الجاحظ هو الحساب بالأيدي، هو ذكره حاسة اللّمس كواحدة من الوسائل

---

[1]- ميشال عاصي، مفاهيم الجمالية والنقد في أدب الجاحظ، ص 51.

[2]- ينظر: م.ن، ص. ن . علي بوملحم، الرؤية البيانية عند الجاحظ، ص 128. قادة عقاق، في السيميائيات العربية: قراءة في المنجز التراثي، ص 37. ينظر أيضا: تعليقات عبد السلام محمد هارون: الرسائل، من رسالة المعلمين، ج3، هامش ص 39؛ البيان والتبيين، ط5، ج1، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1985، هامش ص 76.

[3]- الحيوان، ج1، ص 46.

التي يمكن أن يستقبل بها المتلقي الخطاب الذي ينقل عبر العقد. والعقد إذا ما نظرنا إليه فقط من الزاوية التي تكون فيها حاسة اللّمس أداة رئيسية لاستقباله، دونما أخذ حاسة البصر كأداة رئيسية أخرى يمكن أن يحيّن عبرها بعين الاعتبار، فإن مفهومه، في هذه الحالة، سيحيل فعلا على الحساب بالأيدي.

والحساب بالأيدي، كما هو مستفاد من بعض المصادر التراثية والدراسات الحديثة، هو اصطلاح للعرب القدامى، مازالت تحتفظ به إلى حد الآن بعض مناطق البحرين والبحر الأحمر[1]، "يستغنون به عن اللفظ، وكان أكثر استعمالهم له عند المساومة في البيع، فيضع الواحد يده في يد الآخر ويحدث حركة فيُفهمه مراده من غير تلفّظ لقصد ستر ذلك من غيرهما"[2].

لعلـــه من الطريف أن نشير، على سبيل التأكيد، إلى أن سبب تسمية العرب للسّلوك الذي يقوم به الفرد لتأكيد العهد لخليفة أو أمير بالبيعـــة أو عقد العهد، يرجع أساسا إلى ملامسة الأيدي ومصافحتها، وشبيه كل ذلك بما يقوم به البائع والمشتري في تلك الحقبـــة الزمنية أثناء عمليـــة المساومة والبيع، ولا أدل على هذه الفكرة من نص ابن خلدون الذي يؤكد فيه قائلا:" وكانوا[المسلمون] إذا بايعـــوا الأمير وعقـــدوا عهده جعلوا أيديهم في يده تأكيدا للعهد؛ فأشبـــه ذلك فعل البائع والمشتري، فسمي بيعـــة؛ مصدر باع، وصارت البيعـــة مصافحة بالأيدي هذا مـــدلولها في عرف اللغـــة ومعهود الشرع "[3].

والظاهر أن مقامنا هذا يضيق أمام محاولة إعطاء دلالة العقد على الحساب بالأيدي كامل حقها من الشرح والتفصيل؛ ليس لأن العقد يحيّن بأصابع اليد العشرة والتفاصيل التي

---

[1]- ينظر: كريم زكي حسام الدين، الإشارات الجسمية: دراسة لغوية لظاهرة استعمال أعضاء الجسم في التواصل، ط2، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2001، ص 269.

[2]- عبد السلام المسدي، اللسانيات وأسسها المعرفية، ص ص 53-54.

[3]- ابن خلدون، المقدمة، ص 218.

توفرها الرواجب* الثلاث التي يحتوي عليها كل إصبع من جهة ظهر الكف؛ لكن لامتداد الأعداد التي يستطيع أن يمثلها ذلك الحساب إلى مرتبة المئات وحتى الآلاف أو أكثر من ذلك[1]، ولا بأس هاهنا من إيراد المثال التطبيقي الذي قدّمه عبد السلام المسدي تقريبا للصورة حيث قال:"يجعل المرء طرف السبابة اليمنى في أصلها ويضمّها ضمّا محكما بحيث تنطوي عقداها فيدلّ بذلك على عقد التسعين، فإن هو ضمّ بطرف الإبهام طرف السبابة "مثل من يمسك شيئا لطيفا كالإبرة" دلّ على عقد الثلاثين، فإذا جعل طرف ظفر الإبهام بين عقدتي السبابة من باطنها ولوى طرفي السبابة عليها مثل ناقد الدينار عند النّقد دلّ على عقد السبعين".[2]

هكذا إذن نخلص، في نتيجة أولى، إلى أن العقد عند الجاحظ يدلّ في بعض معانيه على نظام تواصلي صريح، يعتمد بصفة مطلقة أو تكاد تكون مطلقة على حاسة اللّمس كقناة للإرسال والاستقبال، ويختص أساسا بتحيين مفاهيم الأعداد ونقلها بين طرفي التواصل.

ومردّ قولنا، إن حاسة اللّمس تكون مطلقة أو تكاد تكون مطلقة حينما يتعلّق الأمر بتحيين النمط التواصلي الذي يحيل إليه المعنى السابق للعقد، راجع بالأساس، وهذا ما يدعّمه ظاهر نص الجاحظ الذي أشرك فيه الناظر واللامس في معرفة العقد، إلى ورود احتمال كون حاسة البصر أداة أخرى لاستقبال الهيئات المخصوصة التي تكون عليها الأيدي لاسيما عندما يكون الأمر غير متعلّق بالمساومة والبيع، أو ستر ثمن الشيء عن الغير، ومثال ذلك ما ورد عن الرسول (ص) حينما قال:" "الشّهر هكذا وهكذا وهكذا " وخنس الإبهام في الثالثة. أي إلى كونه مرّة ثلاثين ومرّة تسعا وعشرين"[3]؛ لكن إذا ما سلّمنا بصحّة هذا الاحتمال، فذلك معناه أن الجاحظ لم يضع الحدود المتينة والكافية التي

*- الرواجب: مفرده راجبة. وهي أجزاء الإصبع الموجودة بين عقداته.

1- لأكثر تفصيل ينظر: كريم زكي حسام الدين، الإشارات الجسمية، ص 79 وما بعدها.

2- عبد السلام المسدي، اللسانيات وأسسها المعرفية، ص 54.

3- البخاري، الجامع الصحيح المسند من حديث رسول الله (ص) وسننه وأيامه، ج2، ص 32.

يفصل بها بين جوهر الإشارة والعقد، ولعل هذه النقطة الأخيرة بالذات هي ما يفتح المجال واسعا للقول بأن الجاحظ عندما أشار إلى الناظر في نصّه السابق لم يقصد به ما افترضناه آنفا، بل قصد بتقديمه الناظر على اللامس في معرفة العقد، فيما يبدو، معان أخرى لا يمكن الكشف عنها إلا بعد الاستعانة بنصوصه الأخرى وبعض ما قيل بخصوصها.

يقول الجاحظ في النص الوارد في "البيان والتبيين" الذي يعدّ في حقيقة الأمر إعادة لأهم الأفكار التي بثّها في نصّه الآخر الوارد في "الحيوان" الموسوم: "منفعة الحساب" :"وأما القول في العقد، وهو الحساب، دون اللفظ والخط، فالدليل على فضيلته وعظم قدر الانتفاع به قول الله عز وجل:﴿ فَالِقُ الإِصْبَاحِ وَجَعَلَ اللَّيْلَ سَكَنًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ حُسْبَانًا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ﴾ وقال جل وتقدس: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَّمَ الْقُرْآنَ خَلَقَ الإِنسَانَ عَلَّمَهُ الْبَيَانَ الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ بِحُسْبَانٍ﴾ وقال تبارك وتعالى:﴿ هُوَ الَّذِي جَعَلَ الشَّمْسَ ضِيَاء وَالْقَمَرَ نُورًا وَقَدَّرَهُ مَنَازِلَ لِتَعْلَمُواْ عَدَدَ السِّنِينَ وَالْحِسَابَ مَا خَلَقَ اللَّهُ ذَلِكَ إِلاَّ بِالْحَقِّ ﴾ وقال تبارك وتعالى: ﴿ وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ آيَتَيْنِ فَمَحَوْنَا آيَةَ اللَّيْلِ وَجَعَلْنَا آيَةَ النَّهَارِ مُبْصِرَةً لِتَبْتَغُواْ فَضْلاً مِّن رَّبِّكُمْ وَلِتَعْلَمُواْ عَدَدَ السِّنِينَ وَالْحِسَابَ﴾، والحساب يشتمل على معان كثيرة ومنافع جليلة".[1]

يبـــدو أنه لا مناص، في هذا المقام، من الاستغناء عن إيراد أهم الأفكار التي بدت وكأنها زائدة في نص"الحيـــوان" عما أورده الجاحظ في نصّـــه السابق حيث يقول:"وبحُسْبان منازلِ القمر، عَرَفنا حالاتِ المدِّ والجزْر، وكيف تكونُ الزيادةُ في الأهِلَّة وأنصافِ الشهور، وكيف يكونُ النقصانُ في خلال ذلك، وكيف تلك المراتبُ وتلك الأقدار"[2].

إن النّصين فضلا عن عدم احتوائهما على أية قرينـــة تمكّن الباحث من استنباط دلالة العقد التي يتم من خلالها الإحالـــة على الحساب بالأيدي، فإن أبرز ما يمكن ملاحظتـــه بخصوصهما هو تضافر أغلب الأفكار الواردة فيهما لتحيل إلى حساب آخر

[1]- البيان والتبيين، ج1، ص 57.

[2]- الحيوان، ج1، ص 47.

يلجأ إليه الإنسان لمعرفة عدد السنين ومواقيت شهورها، والتكهن بأحوال الطقس المختلفة. ومعنى ذلك أن العقد في نصي الجاحظ يدل، بصفة عامة، على الأهلة والأنواء والتنجيم.

وتستدعي المعرفة بالأهلة والأنواء والتنجيم، وهذا أهم شيء نحتفظ به في سعينا للنفاذ إلى المفهوم العام للعقد أو على الأقل لبعض المعاني المشكّلة له، ضرورة امتلاك معرفة دقيقة بمواضع مختلف النجوم الزمكانية وأقدارها وأسمائها، إلى جانب امتلاك القدرات الذهنية التي تخوّل صاحبها القيام بالعمليات الحسابية وعمليات الربط والمقارنة. ومن النّصوص التي توحي إلى ضرورة توفر الأمور السابقة نص الجابري الذي يقول فيه بخصوص الأنواء:" الأنواء ثمانية وعشرون نجما معروفة المطالع في أزمنة السّنة كلها من الصيف والشتاء والربيع والخريف، يسقط منها في كل ثلاث عشرة ليلة نجم في المغرب مع طلوع الفجر، ويطلع آخر يقابله في المشرق من ساعته، وكلاهما معلوم مسمى، وانقضاء هذه الثمانية وعشرين كلها مع انقضاء السنة، ثم يرجع الأمر إلى النجم الأول مع استئناف السنة المقبلة".[1]

رغم ما يمكن أن يوحي إليه العقد من معان عامة في هذه المرحلة التي وصل إليها التحليل؛ من أنه نظام تواصلي يكون في أحد شقيه صريحا وقائما على اللمس في إرسال الخطاب واستقباله، وذلك في المستوى الذي يدل على تواضع الجماعة للتعبير عن مفاهيم الأعداد؛ بجعل أصابع اليدين تأخذ وضعيات مخصوصة، ويكون في شقه الآخر غير صريح وغير متعلّق بحياة الأفراد الاجتماعية حينما يكون صادرا عن الطبيعة (السماء) التي يلجأ إليها الإنسان بنظره اللطيف لاستنباط الأعداد التي تحيل على مختلف المواقيت، سنوات كانت أو شهورا أو أياما، رغم ذلك كله إلا أن المفتاح الأساسي الآخر الضائع والناقص لفك ما تبقى من التشفير المخيّم على المفهوم العام للعقد سيكون مندرجا، فيما نرى، في نص الجاحظ الذي قال فيه:"وأمَّا النحو فلا تشغل قلبَه [الصبي] منه إلاَّ بقدر ما يؤدِّيه إلى

[1]- محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، ص 252.

السلامة من فاحش اللَّحن، ومن مقدار جهل العوام في كتابٍ إن كتبه، وشعرٍ إن أنشده، وشيءٍ إن وصفَه. وما زاد على ذلك فهو مَشغلةٌ عمَّا هو أولى به[...]

وعَويص النحو لا يجرِى في المعاملات ولا يُضطَّر إليه شيء. فمن الرأي أن يُعتمد به في حساب العقد دون حساب الهِنْـــد، ودون الهندسة وعَويص ما يدخل في المساحة. وعليك في ذلك بما يحتاج إليه كُفاة السُّلطان وكُتَّاب الدواوين.

وأنا أقول: إن البلوغ في معرفة الحساب الذي يدور عليه العمل، والتَّرقي فيه والسبب إليه، أردُّ عليه من البلوغ في صناعة المحرِّرين ورءُوس الخطَّاطين؛ لأن في أدنى طبقات الخطِّ مع صحَّة الهجاء بلاغاً. وليس كذلك حال الحساب".[1]

إذا ما استرجعنا، ها هنا، بعضا مما قاله الجاحظ في نصوصه السابقة من مثل قوله:"وأما القول في العقد، هو الحساب"، أو قوله: "والحساب يشتمل على معان كثيرة، ومنافع جليلة"، فإن أقل ما يمكن قوله هو أن العقد كما يفهمه أبو عثمان لا يتجلى وحسب في الحساب الذي يُتوصل به إلى العدد المقصود بملامسة أيدي المرسل لأيدي المتلقي، أو في الحساب الذي تُحدد به السنين والشهور، بل إن العقد يتجلى، زيادة على ذلك، في معرفة دقائق النّحو التي تمكّن من فهم الخطاب اللغوي مكتوبا كان أو مسموعا على أصحّ وجوهه، ويتجلى أيضا في الهندسة وعلم المساحات. فحساب الأيدي، والمعرفة بالأنواء والأهلة والتنجيم، واستيعاب دقائق النحو وعويص مسائله، وإتقان الهندسة وعلم المساحات، ما ذلك في الأخير إلا أبرز المواضع التي يكون فيها العقل الإنساني في أرقى تجلياته.

ولعل أهم النصوص التي تؤكد، بطريقة غير مباشرة، الأفكار الواردة في آخر الفقرة السابقة، نص محمد الصغير بناني الذي يقول فيه شارحا:"العقد في عبارة الجاحظ هو الحساب والعدّ بالأصابع في أبسط الأحوال، لكن إذا تتبعنا المفهوم في نصوصه الأخرى اكتشفنا أن العقد هو الدلالة الرياضية التي تعتمد على العقل والمنطق لاستنباط المعنى الذي

---

[1]- الرسائل، من رسالة المعلمين، ج3، ص ص 38- 39.

يبحث عنه كل من المتكلّم والسّامع [...] والعقد في كلام الجاحظ لا يختلف عن العقل، لذلك أباح لنفسه تعمّد الالتباس باختيار مفهوم العقد".[1]

لا شك أن بناني بنصّه السابق قد نفذ إلى عمق ما قصده الجاحظ من وراء اختياره العقد اختيارا يجعله قسما رابعا من أقسام البيان، غير أن النص ذاته يمكن أن يُتخذ مطيّة نمتطيها للسعي نحو استنباط معان أخرى يحتمل أن ينطوي العقد عليها، وذلك بمحاولة الإجابة عن الأسئلة الآتية: إذا كان العقد في عمقه يتجلى في الدلالة الرياضية التي يمكن أن تتجلى بدورها في حساب الأيدي، أو في حساب الأنواء والأهلة والنجوم، أو في الحسابات الخاصة بالهندسة والمساحات، أو حتى في مسائل النّحو المفضية إلى معرفة مختلف طرق الإسناد ومواضع التقديم والتأخير، فما هي إذن أهم الأوصاف التي يمكن أن تلتقي حولها تلك الممارسات وتجتمع عليها جميعها؟ ويمكن صياغة السؤال نفسه بطريقة مباشرة بأن نقول: ما هي الميزات الأساسية التي تطبع شكل الدال الذي يمارس عليه الحساب، وما هي الخصوصيات التي تميّز المدلول الذي يتم العبور إليه بالنظر اللطيف في داله؟ ثم ألا يمكن أن يكون الجاحظ باختياره العقد عوضا عن العقل قد قصد إلى أمور أخرى بعيدة عن مجرد تعمّد الالتباس؟

لعلنا لن نبالغ إن حاولنا أن نجيب عن الأسئلة السابقة بالقول مستنتجين بأن العقد كما يفهمه الجاحظ يمكن أن يظهر في اللّفظ والإشارة والخط والنصبة عندما لا يكون الطرف الظاهر من العلامة (الدال) كيانا واحدا ملتحما وبسيطا، ويعني ذلك أن العناصر المكوّنة للدال الواحد تكون كثيرة ومبعثرة ومتباعدة، ما يستدعي من المتلقي بذل جهد عقلي إضافي، لا يوفره حينما يكون الدال كيانا بسيطا، يمكّنه من جمع تلك العناصر الواحدة منها تلوى الأخرى، ثم تركيبها برابط عقلي قصد الحصول، في آخر الأمر، على الدال الكلي الذي يخول له العبور إلى المدلول، ثم إن المدلول الذي تفضي إليه عمليتا جمع

[1]- محمد الصغير بناني، المدارس اللسانية في التراث العربي وفي الدراسات الحديثة، دار الحكمة، الجزائر، 2001، ص 19.

عناصر الدال وتركيبها يكون في غالب الأحيان مدلولا متمتعا بقدر عال من الدّقـــة والمصداقية اللتين تغلقان المجال أمام كل احتمال مخالف وكل تأويل مغاير.

إن الدقة التي تتمتع بها المدلولات المستنبطة من حساب الأيدي والحساب الخاص بالهندسة والمساحات، تختلف عند الجاحظ عن الدقة التي يمكن أن يصل إليها الفرد حينما يتعلق الأمر مثلا بمحاولة استنباط وفهم المدلول الذي يحيل عليه الخطاب المبثوث في اللغة المكتوبة، ومردّ ذلك عدم كون العناصر المشكّلة لمدلول الخطاب اللغوي جميعها لغوية وصريحة وظاهرة؛ لأن المرسل الذي يكتب مثلا رسالة قاصدا من ورائها هجاء متلقيها يتعمدّ، كما قال الجاحظ في نصه السابق، لكي يزيد من لذاعة قلمه ووقع هجائه وألمه، إلى أن يكون خطه في أدنى طبقات الرداءة.

وتقود الفكرة الأخيرة التي بيّن فيها الجاحظ أن الخط الرديء لا يكون دون فائدة في سياق الهجاء، إلى القول، معتمدين المنطق نفسه، إن تعمّد أبو عثمان استعمال العقد عوضا عن العقل الذي جوهره الاستدلال لم يأت صدفة؛ لأن العقد عنده، فضلا عن كونه يمثّل أرقى تجليات العقل الإنساني، فإنه بمثابة الدليل القاطع الذي فصل به بين ذلك العقل والسلوكات الذكية التي لاحظها عند بعض الحيوانات التي تستطيع القيام بأنواع شتى من الاستدلالات. ومن النصوص، وهي كثيرة، التي تؤكد عدّ الجاحظ تلك السلوكات عقلا ومعرفةً قوله بخصوص الحمام: " ثمَّ الدَّليلُ على أنَّه يَستدلُّ بالعقلِ والمعرفة، والفِكرةِ والعناية، أنَّه إنما يجيء من الغاية على تدريج وتَدْرِيبٍ وتريل، والدليل عَلَى علم أربابه بأنّ تلك المقدَّمات قد نَجَعَنَ فيه، وعملن في طِباعه، أنّهُ إذا بلغ الرَّقّة غمَّروا بهِ* بكَرّةٍ إلى الدَّرب وما فوقَ الدَّرْب من بلاد الرُّوم".[1]

*- غمّروا به: دفعوا به.

[1]- الحيوان، ج3، ص 215.

رغم كل ما يمكن قوله بخصوص ذكاء الحيوان وفطنته اللذين عدهما الجاحظ، عقلا واستدلالا*، إلا أن الحيوان لا يمكنه بأي حال من الأحوال ومهما بلغ من الذكاء والفطنة العجيبة، جمع عناصر الدال وتركيبها ثم العبور إلى المدلول المطلوب في هذه العملية الحسابية البسيطة** التي نرمز فيها للمدلول المطلوب بالحرف "أ"، (أ=7)، والتي تكون وفق الصيغة الآتية: أ×3= ب؛ ب+3=ج؛ ج:3=د؛ د- 3=5.

* - نشير بهذه المناسبة إلى أن وعي الجاحظ العلامي لا يتوقف عند حدود ما أظهره بأقسام البيان الخمسة، إنما يمتد عنده إلى إدراك سيمياء الحيوان، ولا أدل على ذلك من تخصيصه أغلب صفحات كتاب "الحيوان" لا لإثبات وجود الخالق عز وجل عبر النظر في عجيب خلقه وحسب، بل حاول إبراز أكثر من ذلك مختلف الأنماط التواصلية التي تتجلى في عالم الحيوان، ولعل أبرز النصوص الدالة على إدراك الجاحظ لذلك البعد التواصلي قوله: "ولها منطقٌ [أي الطيور]تتفاهم بها حاجاتِ بعضها إلى بعض. ولا حاجة بها إلى أن يكونَ لها في منطقها فضْلٌ لا تحتاج إلى استعماله. وكذلك معانيها في مقادير حاجاتها[...] فإن قال قائل : ليس هذا بمنطق قيل له : أما القرآن فقد نطَق بأنّه منطِقٌ، والأشعارُ قد جعلته مَنطِقاً، وكذلك كلامُ العرب، فإن كنتَ إنما أخرجتَه من حدِّ البيان، وزعمت أنّه ليس بمنطقٍ لأنك لم تَفهم عنه فأنتَ أيضاً لا تفهم كلامَ عامَّةِ الأمم؛ وأنتَ إن سَمَّيْتَ كلامَهم رَطانةً وطَمْطمةً فإنّك لا تمتَنعُ من أن تزعم أنّ ذلك كلامُهم ومنطقُهم، وعامّة الأمم أيضاً لا يفهمون كلامَك ومنطِقَك، فجائزٌ لهم أن يُخْرِجوا كلامَك من البيان والمنطِق. وهل صار ذلك الكلامُ منهم بياناً ومنطقاً إلاّ لتفاهمهم حاجةَ بعضهم إلى بعض. ولأنّ ذلك كان صوتاً مؤلّفاً خرج من لسانٍ وفمٍ. فهلاَّ كانت أصواتُ أجناس الطير والوحش والبهائم بياناً ومنطقاً إذْ قد علمتَ أنّها مقطعة مصوّرة، ومؤلّفة منظمة، وبها تفاهموا الحاجات، وخرجت من فمٍ ولسان، فإن كنتَ لا تفهم من ذلك إلاّ البعض، فكذلك تلك الأجناس لا تفهَمُ من كلامك إلاّ البعض. وتلك الأقدارُ من الأصوات المؤلّفة هي نهايةُ حاجاتِها والبيان عنها وكذلك أصواتك المؤلَّفةُ هي نهايةُ حاجاتك وبيانِك عنها". ينظر: الحيوان، ج7، ص ص 56-57.

** - يدخل عبد السلام المسدي هذا النوع من العمليات ضمن ما أسماه مسلك الاستدلال الرياضي الذي هو أحد أنواع الدلالة المنطقية التي تحتوي، زيادة على المسلك السابق، على مسلك البرهان القاطع ومسلك القرائن الراجحة. ينظر: عبد السلام المسدي، اللسانيات وأسسها المعرفية، ص ص 50-51

المبحث الخامس: النصبة * كعلامة مؤشرية من طبيعة خاصة :

إذا كان الجاحظ قد خصص أغلب صفحات "البيان والتبيين" للحديث عن أول أقسام البيان الذي هو اللّفظ، وبثّ معظم تصوراته المتعلقة بمختلف قضايا ذلك القسم ومسائله فيه، فإن كتاب "الحيوان" فضلا عن تعرّضه فيه لأكثر من ثلاثمائة وسبعة وتسعون نوعا حيوانيا[1]، وللعديد من الظواهر الطبيعية، هو الكتاب الذي يمثل حق تمثيل أهم المعاني الممكن إدراجها ضمن خامس أقسام البيان وهو النصبة.

وعلى الرغم من ضبط الجاحظ للمفهوم العام للنصبة في تضاعيف كتاب "الحيوان"، إلا أنه لم يستقر على المصطلح النهائي لذلك المفهوم (النصبة) إلا في الصفحات الأولى من "البيان والتبيين"، إذ كان يشير إليه باستعمال صيغ عديدة من مثل قوله:" وجعَل آلة البيانِ [...] في أربعة أشياء، وفي خَصْلةٍ خامسة [...] وهذه الخصال هي: اللفظ، والخطّ، والإشارة، والعَقْد؛ والخَصلة الخامسة ما أوجَدَ من صحَّة الدَّلالةِ، وصدقِ الشهادة، ووُضوحِ البرهان في الأَجْرَامِ الجامدة والصامتة، والساكنة".[2]

ولعل أفضل النّصوص التي أحاط فيها الجاحظ بأغلب الأبعاد المعنوية التي يمكن أن ينطوي عليها المفهوم العام للنصبة نصّه الآتي:"وأما النصبة فهي الحال الناطقة بغير اللفظ، والمشيرة بغير اليد. وذلك ظاهر في خلق السموات والأرض، وفي كل صامت وناطق، وجامد ونام، ومقيم وظاعن، وزائد وناقص. فالدلالة التي في الموات الجامد، كالدلالة التي في الحيوان الناطق. فالصامت ناطق من جهة الدلالة، والعجماء معربة من جهة البرهان. ولذلك قال الأول: سل الأرض فقل: من أجرى أنهارك، وغرس أشجارك، وجنى ثمارك؟ فان لم تجبك حوارًا، أجابتك اعتبارًا. وقال بعض الخطباء: أشهد أن السموات والأرض آيات دالات، وشواهد قائمات، كل يؤدي عنك الحجة، ويعرب عنك بالربوبية موسومة

*- سبق وأن فصّلنا بعض الأمور الخاصة بالنصبة في الفصل الثاني حين تعرضنا للمراحل التي تمت عبرها إضافة النصبة إلى أقسام البيان الأربعة. ينظر الصفحة 95 وما بعدها من البحث.

1- ينظر: أحمد عبد زيدان، "الحيوان عند الجاحظ"، المورد، ص 66.

2- الحيوان، ج1، ص 45.

بآثار قدرتك، ومعالم تدبيرك التي تجليت بها لخلقك، فأوصلت إلى القلوب من معرفتك ما انسها من وحشة الفكر ورجم الظنون، فهي على اعترافها لك، وذلها إليك، شاهدة بأنك لا تحيط بك الصفات، ولا تحدك الأوهام، وأن حظ المفكر فيك الاعتراف لك"[1].

النصبة إذن، استنادا إلى ما ورد في النّص السابق، نظام تواصلي ليس كبقية الأنظمة التواصلية التي أبرزها الجاحظ عبر المفاهيم العامة التي خصّ بها اللّفظ والإشارة والخطّ والعقد، لاتسامه بخصوصيات جوهرية ومميزات أساسية تفرّقه عن تلك الأنظمة، وتحصّنه بحدود متينة تفصله عنها فصلا نهائيا، والسبب الرئيسي الذي نعتقد بأنه يفسر الانفصال هو كون ذلك النظام خارجا عن حياة الفرد وما تتطلبه من تواصل اجتماعي، وكون مرسل الخطاب فيه ليس الإنسان المعبّر عن نفسه بنطقه وإشاراته وخطوطه، بل خالق السموات والأرض جلّ وعلا.

إلى جانب احتواء النصبة كل ما في السّموات والأرض باعتباره آيات دالات وشواهد قائمات تحيل جميعها إلى الخالق عز وجل، فإنها تمتد، إذا ما نظرنا إليها من زاوية أخرى، لتشمل كل الحالات الطبيعية الدالة، بما في ذلك الحالات التي يمكن أن يكون عليها جسم الإنسان؛ فاحمرار الوجه الذي يدل، في بعض السياقات، على الخجل، واصفراره الدال على السقم والمرض، كلها طبائع دالة لا دخل للفرد في وجودها أو إحداثها من جهة، ولا دخل له أيضا في إظهار خطابها أو إخفائه من جهة أخرى. وهذا يكفي، في اعتقادنا، للفصل بين ما هو تابع لقسم الإشارة وبعض حالات النصبة التي يوحي ظاهرها بانتمائها إلى ذلك القسم.

وقد أزال الجاحظ اللّبس الممكن حصوله بخصوص الممارسات الدالة السابق ذكرها، وأكّد من ثم أنها عائدة إلى قسم النصبة بقوله": وجُعِل بيانُ الدليل الذي لا يستدِلُّ تَمْكِينَهُ المستدِلَّ من نفسه، واقتيادَه كلَّ من فكَّر فيه إلى معرفةِ ما استُخْزِنَ من البرهان، وَحُشِيَ من الدَّلاَلة، وأُودِع مِن عَجيب الحكمة. فالأجسامُ الخُرْسُ الصامتة، ناطقةٌ مِن

[1]- البيان والتبيين، ج1، ص ص 57- 58.

جهة الدَّلالة، ومُعْرِبةٌ من جهة صحَّة الشهادة، على أنَّ الذي فيها من التدبير والحِكمة مخبرٌ لمن استخبَرَه وناطقٌ لِمَن استنطقه كما خبَّر الهُزَالُ وكُسُوف اللونِ عن سُوءِ الحال وكما ينطق السِّمَنُ وحُسْنُ النَّظْرَة، عن حسن الحال"[1].

لا شك أن المرجعية الأساسية التي استقى منها مفكرو الإسلام عامة والجاحظ خاصة النمط التواصلي الذي ينطوي عليه مفهوم النصبة، والتأسيس بالتالي لسيميائيات خارجة عن نطاق التواصل الاجتماعي والحيواني، هو النص القرآني الذي ما فتئ الله عز وجل يلحّ على الإنسان العاقل في عديد آياته على النّظر والاعتبار بالمخلوق، جامدا كان أو ناميا أو مستدلا، لتقدير حكمة الخالق وقدرته وعجيب تدبيره. "وكأن القرآن يضع بذور الأفكار التي تطورت بعد ذلك في الفكر الإسلامي عن وجود نصّين يتضمنان نمطين من الكلام: النص اللغوي المقروء المسموع، وهو القرآن المسطور بين دفتي المصحف، والنص الوجودي بما يمتلئ به من علامات كونية، وهي كلمات الله المنشورة في رق الوجود"[2].

زيادة على سعي الجاحظ الدؤوب لتحصيل العلم الذي بثّه الخالق في الكون، والارتقاء بالتالي بإيمانه وعقيدته إلى الدرجة التي لا يكونا فيها مجرد تقليد، فإن أهم الأسباب التي حفّزته على تحيين النصبة كنمط تواصلي جد خاص، هو إحساسه بواجب العالِم في الذود عن الإسلام، وإثبات وجوده عز وجل، والإتيان بالبراهين الدالة على صدق رسالة رسول الله(ص) حينما يتعلّق الأمر بأولئك الذين لا يعترفون بالحجة النقلية التي تمثّلها رسالته (ص)، ولا يقدّرون حجم المعجزة اللغوية التي وردت بها تلك الرسالة. فسعى الجاحظ من أجل ذلك لاستنطاق الوجود، وفك ما تيسر له من شفرات الخطاب المبثوث فيه، فيقول على سبيل المثال عن غايته من تأليف كتاب "الحيوان"، في واحد من نصوصه، بأنها ليست سوى محاولة البحث عن آيات قدرته وحكمته سبحانه المتجلية حتى في أخسّ خلقه والتي لا يمكن أن ينكرها ذوو العقل والمنطق:"فليس لهذا الكتاب ضدٌّ من

[1]- الحيوان، ج1، ص 34.

[2]- نصر حامد أبو زيد، النّص والسلطة والحقيقة: إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، ص 264.

جميع مَن يشهد الشهادة، ويصلّي إلى القبلة، ويأكل الذَّبيحة، ولا ضدٌّ من جميع الملحدين ممَّن لا يقرُّ بالبعث، وينتحل الشرائع وإن أَلْحَدَ في ذلك وزاد ونقص". [1]

وتكمن الأسباب الأخرى التي دفعت الجاحظ إلى إبراز النمط التواصلي المكتنف في النصبة والذي يتحقق تحيينه بالنظر اللطيف والمحكم في دقائق العالم ونظامه، في اعتقاده الجازم بأنه يسير في الاتجاه الصحيح الذي دعت إليه عديد آيات القرآن التي حثّ فيها سبحانه وتعالى على الاعتبار والتفكر والتعقّل والنظر "وقد قال اللّه عزّ وجلّ :﴿ فَانْظُرْ إِلَى آثَارِ رَحْمَةِ اللّهِ كَيْفَ يُحْيِ الأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا إنّ ذلِكَ لَمُحْيِ المَوْتَى وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ فَانْظُرْ كما أمرك اللّه وانظرْ من الجهة التي دلّك مِنْهَا وخذْ ذلك بقوَة قال تعالى:﴿خُذُوا مَا آتَيْنَاكُمْ بِقُوّةٍ وَاذْكُرُوا مَا فِيهِ﴾"[2].

إن نحن حاولنا أن نقدّر، استنادا إلى كل ما سبق، المجالات التي يمكن للمفهوم العام للنّصبة أن ينطبق عليها، فليس بوسعنا إلا القول مستنتجين بأن جميع الاكتشافات العلمية التي بلغ إليها العقل الإنساني سيما ما تعلق منها بالقوانين الطبيعية، داخلة جميعها في النظام التواصلي الذي أبرزه الجاحظ بحديثه عن النصبة؛ ذلك لأنها لا ولن تعدّ، في آخر الأمر، سوى نزر ضئيل وقليل من مجموع ما يزخر به خطاب الله سبحانه وتعالى المنشورة كلماته في رق الوجود.

---

[1]- الحيوان، ج7، ص 12.

[2]- م.ن، ج4، ص ص 211-212.

تركيب:

لئن بُثت إجاباتنا عن الأسئلة المطروحة في مستهل هذا الفصل في تضاعيف صفحاته، فإننا نفضل القول مستنتجين بأن الجاحظ لم يعتمد حين قسّم البيان إلى لفظ وإشارة وخط وعقد ونصبة مقياسا واحدا، فإذا ما نظرنا إلى ذلك التقسيم من الزاوية التي تفصل بين أنواع العلامات باعتبار الوضع والطبيعة والعقل من جهة، وباعتبار المشابهة (الإيقونة) واللزوم (المؤشر) والوضع (الرمز)، فإن توزع أقسام البيان التقريبي يكون وفق ما يبينه الشكل الآتي:

I. مقارنة أقسام البيان بأنواع الدلالة عند العرب:

1.الدلالة الوضعية:
- **اللّفـــــظ.**
- **الإشــــارة.**
- **العقد:** في دلالتــه على الحساب بالأيدي فقط.

2.الدلالـــة الطبيعية:
- **النصبة:** في البعد الذي تدل فيه أشياء العالم على معانيها الذاتية من دون العبور إلى المدلول الكلي الذي هو الخالق.

3.الدلالة العقلية:
- **العقـــد:** بشرط أخذ تفرع الدلالة العقلية إلى ثلاثة مسالك بعين الاعتبار. ويمثل العقد في هذه الحالة مسلك الاستدلال الرياضي.
- **النصبة:** باعتبارها أثرا ناتجا عن مؤثر هو الله سبحانه وتعالى.

II. مقارنة أقسام البيان بعلامات الموضوع عند بورس:

1.الإيقونـــة:
- **الخط:** في بعض حالاته التي يمكن أن يجسد فيها الفرد أشكالا إيقونية من مثل النقش والحفر على الحجارة ، مع التنبيه إلى أن الجاحظ لم يأخذ بعين الاعتبار العلاقة الإيقونية التي يمكن أن تربط المدلول والشكل الدال.
- **الإشارة:** في الحالات التي تقوم عبرها حركات الأيدي برسم الأشكال الإيقونية في الهواء.

2.المؤشر:
- **الإشارة:** مثل الإشارة باليد إلى أماكن الهنا والهناك.
- **الخط**: في المعاني التي يدل فيها مثلا على الآثار المعمارية القديمة.
- **النصبة**: بمفهومها الكامل؛ كون بورس أدرك بأن الغاية النهائية من النظام الذي يحكم الكون هو الوصول إلى عظمـــة خالقه، باستثناء نماذج النصبة التي سعى الجاحظ لتحيينها.

3.الرمز:
- **اللفـــظ.**
- **الإشارة.**
- **الخـــط.**
- **العقـــد** في دلالته على حساب الأيدي.

صفوة القول، بعد هذا العرض الذي تدرج فيه الحديث من التلميح بداية إلى أهم التصنيفات النظرية التي وصل إليها العقل الإنساني بخصوص العلامة، ثم التعرض بعد ذلك لأقسام البيان الخمسة بشيء من الشرح والتفصيل، إن الجاحظ لا يمتلك وحسب رؤية بيانية تجريدية فحواها أنه "متى دل الشيء على معنى فقد أخبر عنه وإن كان صامتا، وأشار إليه وإن كان ساكنا"[1]، بل نزل إلى أرض الواقع ساعيا لاختزال تلك الأشياء الدالة جميعها في خمسة أشياء لا تنقص ولا تزيد هي: اللفظ، الإشارة، الخط، العقد، والنصبة.

---

[1]- البيان والتبيين، ج1، ص 58.

خاتمـــــــة

''لو قمنا بإعادة قراءة جيّدة لأدركنا أن كلا من الفلاسفة الكبار في الماضي وفي الحاضر قد قام- على نحو ما- بصياغة سيميائية معيّنة ''.

(أمبرتو إيكو، السيميائيات وفلسفة اللغة، ترجمة: أحمد الصمعي، ط1، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2005، ص 33.)

شكّل البيان كمصطلح ومفهوم قطب الرحى الذي دارت حوله فصول هذا البحث وأغلب مباحثه، فكانت البداية بأن مهّدنا لفصله الأول الذي سعينا من خلاله لإبراز ديناميةِ مفهوم البيان، بالرجوع أولا إلى دراسات مفكرين عربيين معاصرين (محمد عابد الجابري وطه عبد الرحمن) قصد رسم صورة عامة عن ثراء ذلك المفهوم بالدلالات والمعاني الناتجة أساسا عن استثمار المصطلح في عديد الحلقات المعرفية التي زخر بها التراث الفكري العربي، وتعرضنا، بعد استخراج معاني مادة (ب.ي.ن) اللغوية، بشيء من التفصيل لمفهوم البيان عند علماء الأصول ثم عند ابن وهب الكاتب، لنختتم الفصل الأول بتمهيد غايته الدخول في الموضوع المركزي للبحث، والتأكيد، من خلال تعرضنا لمختلف الدراسات التي سعت لضبط مفهوم البيان عند الجاحظ، أن المفهوم ذاته يتدرج عنده من العلامة اللّغوية بمستوييها العادي والفني إلى العلامة مطلقا.

استهللنا الفصل الثاني بمقدمات نظرية حاولنا فيها إظهار منطق العلاقات الذي يربط مفهوم الاستدلال والدليل والعلامة قصد العمل، فيما بعد، على ربط تلك المفاهيم جميعها بمفهوم البيان، وبالفعل فقد خلصنا عبر التفاصيل المبثوثة في المبحث الموسوم: "تشكّل المفهوم وكيفيات التّجلي" إلى أن البنية العميقة التي ينطوي عليها المفهوم العام للبيان لا تختلف عن تلك التي تنطوي عليها العلامة والاستدلال والدليل والدلالة.

وتبعا لذلك تمحور عملنا في الفصل الثالث، المخصّص لأقسام البيان الخمسة (اللفظ، الإشارة، الخط، العقد، والنصبة)، حول محاولة التأكيد على صلاحية في أن تكون تلك الأقسام منهجا في تصنيف العلامات، ومحاولة وضع قائمة نهائية لمختلف تجليات المفهوم العام للبيان، وكذا تجسداته باعتباره مفهوما نسقيا معبرا عن نظام العلامة الثلاثي المكونات.

زيادة على النتائج الفرعية التي ذيّلنا بها أغلب المباحث المبثوثة في الفصول الثلاثة للبحث، فإن أولى النتائج العامة التي تضافرت صفحات تلك الفصول والمباحث على إظهارها، الخلوص إلى أن البيان، سواء أورد في كتابات الأصوليين أو الفلاسفة أو الأدباء والبلاغيين، هو بمثابة الصيغة (نستعمل هاهنا الصيغة بمفهومها عند جوليا كريستيفا) التي

تؤدي عملية نشر المطويات الكثيرة المضمرة في ثناياها الداخلية إلى ولوج عالم فكري عربي هو قديم باعتبار زمن وجوده وتأليفه، ومعاصر باعتبار محتواه المعرفي الممتد إشعاعه امتدادا يجعله لا يقل عصرنة عن أغلب العناصر المشكلة للدرسين الدلالي والسيميائي المعاصرين.

ثاني النتائج العامة المتأتية عن محاولة النفاذ إلى البنية العميقة الكامنة في المفهوم العام للبيان عند الجاحظ، أن ذات المفهوم، رغم اختلاف طرائق تجليه في مؤلفاته عامة وفي "البيان والتبيين" و"الحيوان" خاصة، إلا أن تلك التجليات قد التقت جميعها، في آخر الأمر، للتعبير عن نظام يشتغل بمكوّنات ثلاثة: شيء ظاهر وآخر خفي وواسطة عقلية رابطة بينهما؛ ما يعني أن مفهوم البيان في مستواه النّظري لا يختلف عن مفهوم العلامة باعتبارها نظاما يحيل مكونه الأول (الممثل) على مكونه الثاني (الموضوع) عبر مكونه الثالث (المؤول).

ثالث نتيجة تشكّلت عبر صفحات الفصل الثالث، وتجلت بوضوح بانتهاء الحديث عن النصبة كآخر أقسام البيان، تعدّي مفاهيم تلك الأقسام معانيها السّطحية والمباشرة تعديا ملحوظا لتمتد إلى معان أكثر شمولية يمكن من خلالها إدخال معظم المركبات الدالة ضمن تلك الأقسام، وهذا دون أخذ مقياس توفر الصراحة التواصلية من عدمها في تلك المركبات بعين الاعتبار، ما يسمح، في الأخير، بالقول بصيغة التأكيد إن الرؤية التي ينظر الجاحظ من خلالها إلى العالم رؤية بيانية، أو إذا ما أردنا استعمال عبارات رولان بارط، سنقول إن الجاحظ يرى أن الأشياء، مهما كانت صفتها وجنسها، دالة وحاملة لمعنى ما.

النتيجة الرابعة التي يصلح أن نعدها نهاية لخاتمتنا وبداية لبحث واسعة آفاقه هي تلك التي نسمح لأنفسنا من خلالها بالقول، مستعيرين بعض عبارات صاحب كتاب المرايا المقعّرة، بأن استرجاع الأبعاد المعنوية المتشعبة التي انطوى عليها مفهوم الجاحظ للبيان، سيضعنا أمام نظرية سيميائية "لا يمكن أن تكون في مرحلة جنينية، بل نتحدّث عن وليد مكتمل جاء إلى العالم منذ أكثر من عشرة قرون ولم تتح له فرصة النضج أو الانتقال إلى الفحولة"، فالجاحظ إذن بحديثه عن البيان قد تمكّن من تدشين ورشتين فكريتين ضخمتين: ورشة بلاغية حظيت بكامل العناية والاهتمام حتى انتقلت إلى مرحلة الفحولة على يد عبد

القاهر الجرجاني ثم من بعده السكاكي، وورشة سيميائية لم تحض بمثل ما حَظيت به الورشة الأولى؛ لكن بفضل تضافر جهود الباحثين المعاصرين تم إبراز بعض الركائز الأساسية التي انبنت عليها، وحسبنا، في الأخير، أن يكون بحثنا هذا قد سلّط بعض الضوء على ركائز جديدة تنضاف إلى سابقاتها.

قائمـــة المصادر والمراجع:

''والكتاب وعاءٌ مُلِئَ عِلماً، وَظَرْفٌ حُشِي ظَرْفاً، وإناءٌ شُحِن مُزَاحاً وجِدّاً؛ إنْ شئتَ كان أبيَنَ من سَحْبانِ وائل، وإن شئت كان أعيا من باقِل، وإن شئتَ ضَحِكْتَ مِنْ نوادِرِه، وإن شئتَ عَجبتَ من غرائبِ فرائِده، وإن شئتَ ألهتْك طرائفُه، وإن شئتَ أشجَتْك مواعِظُه. وَمَنْ لَكَ بِوَاعِظٍ مُلْهٍ، وبزاجرٍ مُغرٍ، وبناسكٍ فاتِك، وبناطقٍ أخرسَ، وببارِدٍ حارّ[...] ومَنْ لكَ بطبيب أَعرابيّ، وَمَنْ لَكَ برُوميٍّ هِنْدِيّ، وبفارسي يُونَانِيّ، وبقَديمٍ مولَّد، وبميِّتٍ ممتَّع. وَمَنْ لَكَ بشيءٍ يَجْمَعُ لَكَ الأَوَّلَ والآخِر، والناقص والوافر، والخفيَّ والظاهر، والشاهدَ والغائبَ....''.

(الجاحظ، الحيوان، تحقيق وشرح: عبد السلام محمد هارون، ط2، ج1، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، 1965، ص: 38-39.)

I- المصادر والمراجع باللغة العربية:

1- المصادر:

القرآن الكـــــريم، دار الفجر الإسلامي، دمشق- بيروت، د.ت.

- ابن حزم الأندلسي، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد:
  - الإحكام في أصول الأحكام، تقديم: إحسان عباس، تحقيق: أحمد محمد شاكر، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، د.ت
  - طوق الحمامة في الألفة والآلاف، ط2، تحقيق: إحسان عباس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1987.
- ابن منظور: لسان العرب، ط1، دار صادر للطباعة والنشر، بيروت، 2000.
- ابن وهب الكاتب، بن إسحاق بن إبراهيم بن سليمان: البرهان في وجوه البيان، تحقيق وتقديم: حفني محمد شرف، مطبعة الرّسالة، عابدين (مصر)، 1969.
- أبو الفيض، محمّد بن محمّد بن عبد الرزّاق الحسيني، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق: مجموعة من المحققين، دار الهداية، د.م.ن، د.ت.
- إدريس، سهيل: المنهل: قاموس فرنسي عربي، ط35، دار الآداب للنشر والتوزيع، بيروت، 2006.
- الآمدي، سيف الدين أبي الحسن علي بن أبي علي بن محمد: الإحكام في أصول الأحكام، راجعها ودقّقها مجموعة من العلماء، دار الكتب العلمية، بيروت، 1983.
- البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل: الجامع الصحيح المسند من حديث رسول الله (ص) وسننه وأيامه، ط1، المكتبة السلفية، القاهرة، 1400هـــ.
- التهانوي، محمد علي: موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تقديم وإشراف ومراجعة: رفيق العجم، تحقيق: علي دحروج وآخرون، ط1، مكتبة لبنان ناشرون، لبنان، 1996.
- التوحيدي، أبو حيان: الإمتاع والمؤانسة، تصحيح وضبط: أحمد أمين وأحمد الزين، المكتبة العصـــرية، بيروت، د.ت.

- الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر:

- البيان والتّبيين، حقّقه وقدّم له: فوزي عطوي، مكتبة الطّلاب وشركة الكتاب اللّبناني، بيروت، 1968.

- البيان والتبيين، تحقيق وشرح: عبد السلام محمد هارون، ط5، مكتبة الخانجي للطباعة والنشر، القاهرة، 1985.

- البيان والتبيين، قدم لها وبوبها وشرحها علي أبو ملحم، ط2، منشورات دار ومكتبة الهلال، بيروت، 1992.

- الحيوان، تحقيق وشرح: عبد السلام محمد هارون، ط2، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، 1965.

- الحيوان، تحقيق: فوزي عطوي، مكتبة الطّلاب وشركة الكتاب اللّبناني، بيروت، 1968.

- الحيوان، تحقيق: يحي الشامي، ط3، منشورات دار ومكتبة الهلال، بيروت، 1990.

- الرسائل، تحقيق وشرح: عبد السلام محمد هارون، ط1، دار الجيل، بيروت، 1991.

- الرسائل، قدم لها وبوبها وشرحها: علي أبو ملحم، ط3، دار ومكتبة الهلال، بيروت، 1995.

- الدلائل والاعتبار على الخلق التدبير، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة؛ دار الندوة الإسلامية، بيروت، 1987-1988.

- الجرجاني، عبد القاهر: دلائل الإعجاز، شرحه وعلق عليه ووضع فهارسه: محمد التنجي، ط1، دار الكتاب العربي، بيروت، 2005.

- الجرجاني، علي بن محمد بن علي: كتاب التعريفات، تحقيق : إبراهيم الأبياري ،ط1، دار الكتاب العربي، بيروت، 1405هـ.

- الجويني، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف: البرهان في أصول الفقه، علّق عليه وخرّج أحاديثه: صلاح بن محمد عويضة، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت،1997.
- الدارقطني، علي بن عمر: سنن الدارقطني، حققه وضبط نصه وعلق عليه: شعيب الأرنؤوط وآخرون، ط1، مؤسسة الرسالة، بيروت، 2004.
- الدارمي، أبو محمد عبد الله بن عبد الرحمن بن الفضل بن بهرام : مسند الدرامي (المعروف بسنن الدرامي)، تحقيق حسين سليم أسد الداراني، ط1، دار المغني للنشر والتوزيع، الرياض، 2000.
- الزركشي، بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله الشافعي: البحر المحيط في الفقه، تحرير: عبد القادر عبد الله العاني، مراجعة: عمر سليمان الأشقر، ط2، دار الصفوة للطباعة والنشر والتوزيع، الغردقة، 1992.
- السكاكي، أبو يعقوب يوسف بن أبي بكر محمد بن علي: مفتاح العلوم، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت.
- الشافعي، محمد بن إدريس:
  - الأم، تحقيق وتخريج: رفعت فوزي عبد المطلب، ط1، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، المنصورة (مصر)، 2001.
  - الرسالة، تحقيق وشرح: أحمد محمد شاكر، دار الكتب العلمية، لبنان، د.ت.
- الطبراني، أبو القاسم سليمان بن أحمد: المعجم الأوسط، تحقيق :طارق بن عوض الله بن محمد وعبد المحسن بن إبراهيم الحسيني، دار الحرمين للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1995.
- العسكري، أبو هلال: الفروق في اللغة، ط5، تحقيق لجنة إحياء التراث العربي، دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1983.
- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد: المستصفى من علم الأصول، دراسة وتحقيق: حمزة بن زهير حافظ، الجامعة الإسلامية- كلية الشريعة، المدينة المنورة، د.ت.

- الكفوي، أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني: كتاب الكليات، تحقيق: عدنان درويش محمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1419هـــ - 1998م.
- النيسابوري، أبو عبد الله الحاكم: المستدرك على الصحيحين، ط1، دار الحرمين للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة،1997.
- رمضان حسن، خالد، معجم أصول الفقه، ط1، دار الطرابيشي للدراسات الإنسانية، د.م.ن، 1998.
- رواس قلعه جي، محمد؛ قنيـــبي، حامد صادق: معجم لغة الفقهاء عربي – انكليزي. مع كشاف إنكليزي – عربي، ط2، دار النفائس للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 1988.

2- المراجع:

- إبراهيم، عبد الله وآخرون: مدخل إلى المناهج النقدية الحديثة، ط2، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء- بيروت، 1996.
- أبو النور، أحمد أنور: المنطق الطبيعي: دراسة في نظرية الاستنباط الأساسية، ط1، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1993.
- أبو زيد، نصر حامد: النّص والسلطة والحقيقة: إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، ط4، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء- بيروت، 2000.
- البعـــزاتي، بناصر: الاستدلال والبناء: بحث في خصائص العقلية العلمية، ط1، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء، 1999.
- الجابري، محمد عابد:

- التراث والحداثة: دراسات ومناقشات، ط1، المركز الثقافي العربي، بيروت- الدار البيضاء، 1991.

- بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، ط5، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1997.

- السّيد عبد ربه، فوزي: المقاييس البلاغية عند الجاحظ في البيان والتّبيين، مكتبة الأنجلو مصرية، القاهرة، 2005.
- الزجيلي، وهبة: أصول الفقه الإسلامي، ط1، دار الفكر للطباعة والتوزيع والنشر، دمشق،1986.
- الشنقيطي، محمد الأمين بن محمد المختار: مذكرة في أصول الفقه، ط5، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، 2001.
- العمري، محمد: البلاغة العربية أصولها وامتداداها، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء- بيروت، 1999.
- الكوّاز، محمدكريم: أبحاث في بلاغة القرآن الكريم، ط1، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، 2006.
- المبخوت، شكري: الاستدلال البلاغي، ط1، دار المعرفة للنشر وكلية الآداب والفنون والإنسانيات، منوبة (تونس)، 2006.
- المسدي، عبد السلام: اللسانيات وأسسها المعرفية، الدار التونسية للنشر، تونس؛ المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1986.
- الورقي، السعيد: في مصادر التراث العربي، دار المعرفة الجامعية للطّبع والنشر والتوزيع، الإسكندرية، 1980.
- إيكو، أمبرتو: السيميائيات وفلسفة اللغة، ترجمة: أحمد الصمعي، ط1، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2005.
- بلعلى، آمنة: أسئلة المنهجية العلمية في اللغة والأدب، دار الأمل للطباعة والنشر والتوزيع، تيزي وزو، 2005.
- بلمليح، إدريس: الرؤية البيانية عند الجاحظ، ط1، دار الثقافة، المغرب، 1984.
- بناني: محمد الصغير:
  - النظريات اللّسانية والبلاغية والأدبية عند الجاحظ من خلال البيان والتّبيين، ط1، دار الحداثة للطباعة والنّشر والتوزيع، بيروت، 1986.

- المدارس اللسانية في التراث العربي وفي الدراسات الحديثة، دار الحكمة، الجزائر، 2001.
- بن كراد، سعيد: السيميائيات والتأويل: مدخل لسيميائيات ش.س.بورس، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء- لبنان، 2005.
- بوملحم، علي: المناحي الفلسفية عند الجاحظ، ط1، دار ومكتبة الهلال، بيروت، 1994.
- حسام الدين، كريم زكي: الإشارات الجسمية: دراسة لغوية لظاهرة استعمال أعضاء الجسم في التواصل، ط2، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2001.
- خليل، حلمي: دراسات في اللسانيات التطبيقية، دار المعرفة الجامعية، مصر، 2000.
- دولودال، جيرار، جوويل ريطوري: السيميائيات أو نظرية العلامات: مدخل إلى سيميوطيقا شارل س.بيرس، ترجمة وتقديم عبد الرحمن بوعلي، ط1، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 2000.
- راضي، عبد الحكيم: الأبعاد الكلامية والفلسفية في الفكر البلاغي والنقدي عند الجاحظ، ط3، مكتبة الآداب، القاهرة، 2006.
- سرحان، هيثم: إستراتيجية التأويل عند المعتزلة، ط1، دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقية، 2003.
- سعد، محمد: مباحث البيان عند الأصوليين والبلاغيين، منشأة المعارف، الإسكندرية، د.ت.
- صمود، حمادي: التفكير البلاغي عند العرب أسسه وتطوره إلى القرن السادس (مشروع قراءة)، ط2، منشورات كلية الآداب منوبة، تونس، 1994.
- طبانة، بدوي: البيان العربي: دراسة في تطور الفكرة البلاغية عند العرب ومناهجها ومصادرها الكبرى، ط3، مكتبة الأنجلو مصرية، مصر، 1962.
- طويلة، عبد الوهاب عبد السلام: أثر اللّغة في اختلاف المجتهدين، ط2، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، القاهرة، 2000.

- عاصي، ميشال: مفاهيم الجمالية والنقد في أدب الجاحظ، ط2، مؤسسة نوفل، بيروت، 1981.
- عبد الرحمن، طه:
- اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء- بيروت، 1998.
- في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ط2، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء- بيروت، 2000.
- عبد الغني الشيخ، محمد: النّثر الفنّي في العصر العباسي الأوّل: اتّجاهاته وتطوره، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1983.
- عبده، سمير: التحليل النفسي لقوة الاستدلال، ط1، دار علاء الدين، دمشق، 1994.
- عقاق، قادة: في السيميائيات العربية: قراءة في المنجز التراثي، مكتبة الرّشاد للطباعة والنّشر والتّوزيع، الجزائر، 2004.
- ضيف، شوقي: البلاغة تطور وتاريخ، ط6، دار المعارف، القاهرة، 1983.
- فاخوري، عادل: علم الدلالة عند العرب: دراسة مقارنة مع السيمياء الحديثة، ط1، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 1985.

3- المخطوطات:

- العُرابي، مراد: أصناف الدلالة عند الجاحظ: دراسة تحليلية مقارنة في ضوء علم اللّغة الحديث، مذكرة ماجستير، إشراف عمار ساسي، جامعة الجزائر، 2003- 2004.

4- المقالات:

- أبو زيد، نصر حامد: «العلامات في التراث: دراسة استكشافية»، أنظمة العلامات في اللغة والأدب والثقافة: مدخل إلى السيميوطيقا، إشراف: سيزا قاسم ونصر حامد أبو زيد، دار الياس العصرية، القاهرة، 1986.

- بلعلى، آمنة: « النسق السيميولوجي في الخطاب البلاغي»، بحث مقدم في إطار مشروع "السيميائيات والتراث"، مركز ترقية اللغة العربية، بوزريعة، الجزائر، 2009.
- بيرس، تشالز ساندرس: «تصنيف العلامات»، ترجمة: فريال جبوري غزول، أنظمة العلامات في اللغة والأدب والثقافة: مدخل إلى السيميوطيقا.
- عبد زيدان، أحمد: «الحيوان عند الجاحظ»، المورد، العدد الرابع، المجلّد السابع، دار الجاحظ، الجمهورية العراقية، 1978.
- قاسم، سيزا: «السيميوطيقا: حول بعض المفاهيم والأبعاد»، أنظمة العلامات في اللغة والأدب والثقافة: مدخل إلى السيميوطيقا.

II– المصادر والمراجع باللغة الفرنسية:

1– المصادر:

-Le petit Larousse illustré, Larousse, paris, 2001.

2– المراجع:

- Fisette Jean : Introduction à la sémiotique de C.S.Peirce, Collection "études et documents", Montréal, Québec, 1990.

- Maingueneau Dominique : Les termes clés de l'analyse du discours, édition Seuil, Paris, 1996.

- Moutaouakil Ahmed : Réflexions sur La Théorie de la Signification dans la pensée linguistique arabe, Publications de la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines de Rabat, 1982.

- Peirce Charles Sanders.: écrits sur le signe, rassemblés, traduits et commentés par Gérard Deledalle, édition du Seuil, Paris, 1978.

- Tiercelin Claudine : C.S.Peirce et le pragmatisme, 1re édition, Presses Universitaires de France (P.U.F), 1993.

III– مواقع الأنترنت:

- http://saidbengrad.free
- http://www.aljabriabed.net/fikrwanakd/